ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE
Directeur : Étienne GILSON
XLVII

GODESCALC D'ORBAIS ET LA TRINITÉ

LA MÉTHODE DE LA THÉOLOGIE A L'ÉPOQUE CAROLINGIENNE

PAR
JEAN JOLIVET
ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE
AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE

Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, Ve
1958

Sur l'avis de Monsieur P. Vignaux, Directeur d'Etudes, et de Messieurs A. Koyré et O. Lacombe, Commissaires responsables, le présent mémoire a valu à Monsieur **J.** Jolivet le titre d'élève diplômé de la Section des Sciences Religieuses de l'Ecole Pratique des l Imiles Eludes.

Le Directeur d'Etudes,
Signé : P. Vignaux.

Le Président de la Section,
Signé : Ch.-H. Puech.

Les Commissaires responsables,
Signé : A. Koyré,
O. Lacombe.

AVANT-PROPOS

I. L'objet de ce travail est de contribuer à l'étude de la méthode théologique qui s'est constituée au Moyen Age dans l'Occident chrétien. On a cherché à la saisir au moment où elle naît, privée encore du secours de la plupart des disciplines profanes, éloignée des influences grecques qui ont fortifié la pensée de Boèce aussi bien que celle de saint Thomas, mais déjà vigoureuse et ambitieuse malgré sa gaucherie. De cette époque carolingienne on n'a pas voulu tout considérer, mais seulement l'œuvre de Godescalc d'Orbais — et dans cette œuvre, ce qui en était resté à peu près inconnu pendant un millénaire : la théologie trinitairc. Une monographie ne peut évidemment prétendre qu'à des résultats modestes ; mais en décrivant quelques détails précis d'un certain domaine, elle peut suggérer des confrontations utiles avec des connaissances analogues déjà acquises, et des hypothèses pour l'exploration de ce qui est encore mal connu : c'est le rôle des travaux analytiques.

II. Il s'agit ici, répélons-le, d'histoire de la méthode théologique, non d'histoire de la théologie ou de la philosophie. C'est l'examen des procédés de pensée et de preuve qui m'a occupé avant tout ; celui du contenu dogmatique n'a ici qu'une place secondaire ; il la doit à l'union nécessaire et comme organique de la forme et du contenu, qui empêche de considérer celle-là totalement à part de celui-ci : on conçoit mal la possibilité d'une étude purement formelle, qui sombrerait dans l'abstraction et la généralité ; l'exigence de rigueur n'introduirait qu'au vide. On voit aussitôt que le problème de la recherche des sources ne peut pas se poser ici comme il se poserait dans une étude d'histoire, du dogme ; mais il ne peut être non plus supprimé, car un complet oubli des sources — ou des questions que soulève leur identification — jetterait quelque obscurité, en plusieurs endroits, sur le sens des textes dont on étudie l'organisation. C'est pourquoi le problème des sources sera posé parfois — mais non touiouiH,

III. Les références aux textes de Godescalc renvoient ordinairement à l'édition procurée par Dom C. Lambot *(Œuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais* ; Louvain, 1945) ; elles comportent donc seulement le numéro de la page dans cette édition, et, le plus souvent, celui des lignes. Les références à notre propre étude sont précédées des mots « cf. *supra* » ou « cf. *infra* », qui servent à les distinguer des références aux textes de Godescalc.

IV. Ce travail a été conçu et achevé grâce à MM. P. Vignaux, qui m'a incité à étudier la pensée de Godescalc ; A. Koyré et H.I. Marrou, qui ont guidé ma recherche en attirant mon attention sur plusieurs points qui importent grandement à cette étude ; E. Gilson, qui a bien voulu en prendre connaissance, et me faire à son propos de précieuses suggestions. Qu'ils soient tous ici remerciés de leur bienveillance, de la valeur de leurs conseils et de l'exemple de leurs écrits.

pourquoi le problème tics sources sera pose permis mais non toujours.

INTRODUCTION

A. – Les controverses trinitaires a l'époque carolingienne

Deux grandes controverses relatives à la Trinité se sont déroulées au cours des VIIIe-IXe siècles : querelle de l'adoptianisme, et querelle du « Filioque ». Elles s'imposent à l'attention, non seulement à cause de l'importance des questions qu'elles mettent en jeu, mais aussi à raison de l'étendue et de la durée des controverses, aussi bien pour le nombre des théologiens impliqués dans les disputes, que pour les résonances qu'elles ont pu avoir.

Il n'est pas question ici d'en retracer le détail historique ; rappelons simplement, pour fixer les idées, que la première, amorcée en Espagne à la fin du VIIIe siècle par les controverses de l'archevêque de Tolède Elipand contre Migétius[1], puis par l'attaque de Beatus et d'Etherius contre Elipand, amena Charlemagne à convoquer un concile à Francfort en 794, et valut à Félix d'Urgel, un des protagonistes de l'afTaire, de nombreux travaux et voyages, deux ou trois condamnations, et l'exil à Lyon jusqu'à sa mort. La seconde, née vers la même époque, met en jeu, à côté de raisons purement théologiques, des questions disciplinaires, et surtout, politiquement parlant, les rapports si complexes de l'Orient et de l'Occident : d'où, d'une part, l'attitude du pape Léon III, qui affirme, avec l'Occident, l'orthodoxie de l'addition des mots « Filioque » à la formule « ex Patre procedentem » du symbole de Nicée-Constantinople, à l'endroit qui concerne l'Esprit Saint — mais qui refuse de la consacrer officiellement (808) ; d'où aussi les alternances d'effervescence et de sommeil de cette affaire selon que les rapports entre Francs et Byzantins étaient tendus ou en voie d'apaisement. Cette question du « Fi-

1. Pour Migétius, la deuxième personne de la Trinité n'existait pas avant l'incarnation : ce qui conduisait Elipand, par réaction, à distinguer le Fils du Fils adoptif.

lioque » contribue dans l'ensemble à consacrer le désaccord qui, à cette époque, va s'aggravant toujours davantage entre les deux moitiés du monde chrétien.

D'un point de vue doctrinal, on s'aperçoit que l'une et l'autre de ces querelles posent des questions essentielles touchant la nature des personnes divines et la structure des relations trinitaires, et contribuent à l'élucidation de cette pièce principale du dogme chrétien, déjà considérablement précisée par plusieurs siècles d'hérésies et de mises au point orthodoxes.

La querelle de l'adoptianisme porte sur le. problème des deux natures de Dieu le Fils : nature divine, comme seconde personne de la Trinité, coéternelle au Père qui l'engendre ; nature humaine, puisqu'il s'est incarné, à un moment déterminé de l'histoire, pour accomplir la Rédemption de l'homme. Comment concilier ces deux natures, sans porter tort, soit à leur dualité essentielle, soit à l'unité du Fils, à la fois Dieu et homme ? Elipand s'était indigné en voyant Migetius donner l'homme Jésus, fils de David selon la chair, pour une des trois personnes de la Trinité : il y voyait une introduction du corporel dans la Trinité[1]. Il préfère, tout en maintenant l'unité de personne et l'unité de Fils, distinguer entre un Fils, Dieu *par nature* (le Verbe), et un Fils de Marie, Fils de Dieu *par adoption,* et, dans cette mesure, l'un de nous et notre chef (reprenant ici un thème paulinien). Félix d'Urgel, lui aussi, et les évêques espagnols, pensent que, en tant qu'homme, le Christ est fils adoptif de Dieu.

Au point de vue de la technique théologique (car l'orthodoxie profonde de l'église, espagnole ne semble guère être mise en doute.) il y avait là un blocage de deux concepts différents, voire, comme le montreront les théologiens Francs, contradictoires : le concept d'assomption et le concept d'adoption. La formule « assumptus homo », pour désigner l'humanité du Christ, était traditionnelle dans la liturgie mozarabe, et pouvait rendre un compte exact de la venue dans le temps et dans l'espèce humaine d'un Dieu engendré avant les siècles. D'un autre côté, l'idée d'adoption était féconde au point de vue de la théorie ecclésiale, puisqu'elle permettait de mettre en continuité l'humanité rachetée et son Sauveur. Il se pose là un problème de médiation, aussi bien au point de vue théologique qu'au point de vue logique : dans l'économie générale du salut, le Christ vient réconcilier l'homme et Dieu, en se donnant, lui Dieu, la nature humaine, et joue ainsi le rôle de médiateur entre le Créateur et la créature. Mais, logiquement parlant, cette médiation est elle-même fondée

1. Elipand. *Epistula I", Ad Migetium haereticum* : « Cum in sancta Trinitate nihil rrodntnr ecco cnrnoreum » P. !.. Xf.VI. 862 A.

I.! I.A MI*. ПI()|)|*'. TIIKOLOGIQUIC |)|ζ GODESC.A!.(

sur une seconde médiation, intérieure au Christ, et qui consiste en l'unité d'une dualité, telle qu'aucun des deux termes ne s'y perde, sans briser pour cela l'union. C'est là que vient achopper la raison théologique encore mal exercée des Espagnols. Ils s'attachent à tirer de l'Ecriture et des Pères une double série de textes, qui montrent, soit la filiation éternelle du Christ, soit sa filiation temporelle ; d'un autre côté, sensibles à la pensée paulinienne et augustinienne de la fraternité des hommes et du Messie, ils insistent sur l'idée d'adoption. Tout cela est orthodoxe, et théologiquement fécond ; mais la médiation (au sens logique du mot) n'est qu'à demi assurée, puisque ces soigneuses distinctions ne parviennent pas à retrouver l'unité de nature d'une façon vraiment probante. Comme ils sentent malgré tout que cette liaison est fondamentale, pour la solidité du dogme, ils la rétablissent en posant l'égalité assomption-adoption. De cette façon, ils cherchent à faire tenir ensemble l'humanité et la divinité, l'assomption assurant la mainmise de Dieu sur la nature humaine, pour ainsi dire, et l'adoption garantissant la plénitude de l'humanité de Jésus. Seulement, cette égalité enferme une contradiction, comme les théologiens Francs n'ont pas manqué de le faire remarquer : pour qu'un être soit adopté, il faut qu'il ait une existence par soi ; l'acte d'adoption vient investir, en somme, une personnalité autonome à quelque titre ; tandis que l'assomption implique que l'assumé n'a jamais existé indépendamment de celui qui l'assume ; ou encore, comme le dit Alcuin, l'humanité du Christ n'a d'existence que dans et par le Verbe. Faute de cette ferme distinction, et à trop insister sur l'adoption, on risque des imprudences telles que celle de Félix d'Urgel, qui va jusqu'à parler d'un « Deus nuncupativus », ce qui ne pouvait manquer de faire crier à l'hérésie. De même, on était conduit à poser, entre le Fils et le Père, deux séries de rapports, selon que l'on considérait la filiation naturelle ou la filiation adoptive : pourquoi, à partir de là, ne pas poser deux Fils, et une «quaternité»[1] ? On se rapproche du nestorianisme, faute de disposer d'une théorie suffisante de la filiation : en rattachant cette relation à la nature, et non à la personne, on n'arrive pas à assurer la médiation qui, nous l'avons vu, est au cœur de ce problème.

Il est inutile de continuer cette revue des opinions hétérodoxes où leur théologie pouvait mener les Espagnols. Il convient seulement de remarquer que cette querelle pose un problème trinitaire qui

1. Cf. Godescalc, 295, 22 — 296, 2 : la pensée de Félix (« Felix infelix ») est assimilée à celle de Nestorius. La notion d'assomption est utilisée pour poser à la fois la diversité des deux natures (assumante et assumée) et l'unité de la personne du Christ (« non est in deo facta quaternitas », p. 296, 1-2). Cf. *infra*, n 13R son

I'M"|'

1. Elipand. *Epistula F, Ad Migetiurn haereticum :* . Cum in sancta Trinitate nihil rrrdntur η·--»· rnrnnr*1im ·. P. I. X< V1 Ki1" A

concerne une seule des trois personnes. Il s'agit de déterminer la façon exacte dont s'articulent l'une sur l'autre, dans le Fils, la nature divine et la nature humaine, et, corrélativement, le statut du Verbe incarné. La source de la difficulté se trouve donc au point de jonction du dogme de la Trinité et du dogme de la Rédemption, et liée à l'aspect historique de la religion chrétienne, de la manifestation charnelle du Fils de Dieu en fonction du vaste développement de l'œuvre divine qui commence à la création et doit se consommer dans la Parousie. Tout autre sera l'aspect de la seconde des controverses citées : celle qui concerne le Filioque. Il s'agit ici de la structure interne de la Trinité considérée dans sa nature intime indépendamment de toute irruption de Dieu dans l'histoire humaine : le problème se pose à propos du mode d'être du Saint Esprit, ou plus exactement de son rapport aux deux autres personnes (étant bien entendu que, selon la notion même de la Trinité, c'est ce rapport qui constitue son être en tant que personne).

Toute conception de la Trinité pose que le Père est principe, et que les deux autres personnes en procèdent. Notamment en ce qui concerne le Saint Esprit, le symbole de 381 affirme qu'il procède du Père. Mais le Fils a-t-il un rôle dans cette procession ? Si oui, lequel ? Pour l'Occident, en ce ixe siècle, le Saint Esprit procède du Père *et du Fils* (Filioque), tout en étant avec eux une seule substance. Pour l'Orient, le Saint Esprit procède du Père *par le Fils*. Ces deux formules ne sont pas exclusives l'une de l'autre (les choses changent si l'on se transporte à la fin du siècle, où Photius écrit, dans sa « Mystagogie du Saint-Esprit », que l'Esprit procède du Père seul). Mais on voit comment les tenants de l'une pouvaient considérer l'autre : en disant que l'Esprit procède du Père et du Fils, comme le pensent les Occidentaux, on peut paraître nier l'unicité du principe de la Trinité ; le Saint-Esprit a deux sources ; l'adjonction « a Filio » revient à mettre sur la même ligne le Père et le Fils : ainsi pouvait au moins raisonner un Grec, pour qui la préposition « ἐκ », distincte en cela du « a » latin, indique un principe suprême. Inversement, dire tout uniment que l'Esprit procède du Père, c'est oublier toute une série de textes scripturaires et patristiques, que les théologiens Francs — Théodulf, Smaragde, peut-être Alcuin — s'efforceront de mettre en pleine lumière. Notons au passage qu'à cette époque au moins la querelle entre les Orientaux et les Occidentaux montre quelque mauvaise foi chez ces derniers : les Grecs disaient que l'Esprit procède du Père par le Fils ; il n'y avait rien là d'hétérodoxe ; ce n'est qu'après Photius, et sa théorie des processions parallèles, pour ainsi dire, des deux dernières personnes, que l'on pourra reprocher à la théologie orientale de ne pas donner d'éléments suffisants pour distinguer le Fils et l'Esprit, en les référant tous deux à la même source. Tou-

I. c(. (i<u>ı>.MΓ.Aî.<ı, Ulin, uu unn, u ; in p«iihm <w mu» v mi» nu*··» -, »»·. assimilée à celle de Neslorius. La notion d'assomption est utilisée pour poser à la fois la diversité des deux natures (assumante et assumée) et l'unité de la personne du Christ (· non est in deo facta quaternitas ·, p. 296, 1-2). Cf. *infra,* r» 13R «πα

jours est-il que voici posé un problème important concernant les rapports internes de la Trinité : celui, non pas certes d'une, hiérarchie (nous ne sommes pas dans un contexte néo-platonicien), mais d'un ordre entre trois personnes dont la distinction au sein d'une même substance définit la structure trinitaire. Il faut maintenir à la fois la priorité du Père, comme source unique, et la distinction personnelle entre le Fils et l'Esprit, définir un mode de procession différent de la génération du Fils par le Père, tout en affirmant que le Père y joue un rôle. Et certes il y avait là encore un problème suffisamment complexe pour que, malgré l'élaboration théologique considérable qu'avait déjà reçue le dogme de la Trinité, une réflexion encore plus approfondie fût nécessaire — et ce n'est guère que vers la fin du XIe siècle qu'avec saint Anselme la question se précisera vraiment, en attendant les hautes constructions ultérieures. En outre, la querelle du « Filioque » prend un mauvais départ du fait des rivalités d'Eglises et des complications politiques qui se mêlent dès le début à la pure spéculation : est-ce par esprit de contention, ou par insuffisance de maturité théologique, que les Occidentaux méconnaissent l'orthodoxie de la formule grecque, surtout prise dans son plein développement : « du Père par le Fils » ? Quelque réponse que l'on doive faire à cette question, une chose du moins est claire : c'est que la réflexion sur le mystère n'était pas encore assez précise pour la question qui se posait. — Evidence naïve et sans intérêt, dira-t-on, puisque c'est justement à propos de ce problème que l'on développera plus tard dans le détail la théorie de la procession du Saint-Esprit. — Certes, mais cette constatation a du moins pour résultat de nous faire évaluer sur ce point précis le niveau de la théologie carolingienne : assez instruite dans l'ensemble des sources scripturaires et patristiques, comme en témoignent les traités écrits à l'occasion de cette controverse, mais encore insuffisamment formée philosophiquement pour poser les problèmes dans leurs termes les plus nets. Il s'agissait en l'occurence de décrire l'ordre et la distinction de deux systèmes de relations dans l'unité d'une substance ; les notions de relation et de substance étaient certes connues au IXe siècle[1] ; mais pas d'une façon assez précise, ni surtout assez intégrée à l'exercice ordinaire de la spéculation, pour que cette connaissance suffît à résoudre pleinement la question complexe qui se posait.

Voilà rappelées les grandes lignes des deux principales querelles trinitaires qui ont ému les théologiens de l'époque carolingienne. L'une concerne les rapports de natures dans une personne — celle du Fils — et implique, corrélativement, une réflexion sur la Rédemp-

1. Comme en témoigne, par exemple, Alcuin : De *(idc sanctae Trinitatis,* I, XV ; P. L. CI, 22 C - 24 B.

tion et sur la parenté du Christ et de l'homme (idée du Corps mystique) ; l'autre porte sur les relations internes de la divinité. On peut penser que ce sont là les deux questions les plus importantes qui puissent se poser, une fois le dogme admis dans sa teneur essentielle. Mais il subsiste d'autres difficultés, d'autres thèmes à controverse; notamment celui qui fera l'objet des réflexions de Godescalc : quel est le rapport des personnes à l'unité divine ? Faut-il faire porter l'accent sur le Père, le Fils, et l'Esprit, ou sur Dieu ? Faut-il, pour parler brièvement, poser trois personnes référées à une divinité commune, ou une Divinité qui se déploie en trois personnes ? Certes, le détail de cette problématique semble bien étranger à Godescalc, aussi bien qu'à son adversaire, l'archevêque de Reims Hincmar ; nous aurons l'occasion de voir que leur querelle prend sa source dans une question liturgique assez mince, dont certains historiens ont pu penser qu'elle se réduisait à une pure chicane de vocabulaire. Mais c'est le propre des pensées qui tâtonnent encore de mêler de façon inextricable le détail et l'essentiel, si bien que l'analyse a le plus grand mal à s'insinuer dans ces nœuds naïvement serrés. Au surplus, nous nous proposons avant tout, non pas de définir les questions relatives à la Trinité en partant d'un point de vue actuel, ni même du point de vue du xnie siècle, mais de chercher comment les questions pouvaient se poser, et les preuves s'imposer à l'esprit théologique du ixe siècle occidental ; ce serait trahir notre dessein principal que de substituer à l'exposé des difficultés et des raisons que nous donne Godescalc, un problème aperçu dans une autre perspective. Il nous faudra, autant que faire se peut, suivre fidèlement les articulations principales de sa pensée, en disposant les questions dans l'ordre suivant (puisque les écrits de Godescalc nous sont parvenus dans un état soit fragmentaire, soit dispersé — en tous cas jamais systématique) : structure générale de la Trinité — rapports généraux et particuliers des personnes. Cette partie principale de notre travail sera précédée d'une étude sur l'importance, dans l'œuvre de Godescalc, des questions relatives à la Trinité, et d'un essai d'énumération des instruments théoriques dont disposait notre auteur. Elle sera suivie d'une conclusion d'ordre technique, ou méthodologique, qui aura pour but de déterminer d'un point de vue général les procédés de preuve utilisés par Godescalc.

B. – L'importance, dans l'œuvre de Godescalc, de sa théologie trinitaire

Si les querelles de l'adoptianisme et du Filioque sont connues, voire célèbres, et ont donné matière à de nombreuses études théo-

logiques et historiques, il n'en est pas de même de la controverse qui s'émut entre Godescalc et Hincinar à propos de l'expression « trina deitas ». Ce n'est pas que Godescalc ait été ignoré ; au contraire, il n'est guère, à notre connaissance, d'historien du dogme, ou de la philosophie, qui ne le cite ; mais il est presque toujours question de sa théorie de la prédestination, qui valut au « malheureux moine, toujours rebelle de si douloureuses aventures, et que réveillèrent notamment, au XVIIe siècle, Jansénistes et Jésuites[2].

Ce n'est pas que la question de la Trinité soit inconnue : Maître L. Ellies du Pin *(Nouvelle bibliothèque des ailleurs ecclésiastiques,* 2e édition, tome VII ; Paris, 1696) consacre à la question une quarantaine de lignes (page 27) ; Schrôrs *(Hinkmar, Erzbischo/ von Reims,* Fribourg, 1884) fait de la querelle un récit court et suffisamment clair (pages 150-160) ; Manitius *(Geschichte der lateinischen Literalur des Mittelalters,* München, 1911) y fait allusion (page 340) ; Héfélé *(Histoire* des *Conciles,* traduction Leclercq, tome IV, Paris, 1911), résume la question (page 233) ; P. Godet *(Gottschalk,* dans Vacant-Mangenot-Amann, *Dictionnaire de Théologie catholique,* VI, 1500-1502) y consacre quelques lignes ; enfin, E. Amann *(L'époque carolingienne,* dans *Histoire de l'Eglise,* publiée sous la direction de Fliche et Martin, 6, Paris, 1937 ; page 337) donne également à cette controverse un passage précis, mais court[3].

Cet état de chose — négligence, ou traitement extrêmement bref, de la théologie trinitaire de Godescalc — a une raison fort simple : la connaissance relativement faible que l'on avait, jusqu'en 1930-1945[4], de l'œuvre de Godescalc. Dans l'édition de Dom Lambot, les textes connus jusqu'à ces dates occupent 78 pages sur 508 (encore faut-il en retrancher une vingtaine qui contiennent des témoignages contemporains beaucoup plus que des textes de Godescalc lui-même). Or, ces textes nouvellement connus, s'ils nous apportent beaucoup de matière grammaticale et pas mal de pages « De praedestinatione » (et autres), nous révèlent aussi d'une façon bien plus précise qu'auparavant les théories trinitaires de Godescalc. Jusqu'alors, on ne connaissait sur la question que la *Schedula Gothescalci,* c'est-à-dire le

1. « Gottschalk, the unhappy monk, ever recalcitrant... ». H. O. Taylor, *The mediaeval Mind,* Londres 1911, tome I, p. 215.

2. Cf. E. Amann, *L'époque carolingienne (Histoire de l'Eglise,* par Fliche et Martin, 6), Paris 1937, p. 320, note 2.

3. On ne cherche pas à établir une bibliographie exhaustive, mais seulement à donner quelques exemples significatifs : c'est dans ce contexte qu'il faut interpréter cet « enfin ».

4. 1930-1931 : découverte par Dom G. Morin, et par Dom C. Lambot, à la bibliothèque de Berne, d'opuscules inédits de Godescalc. 1945 : publication par Dom C. Lambot de toute l'œuvre de Godescalc actuellement connue (sauf les
('f n V»»

Si les querelles de l'adoptianisme et du bihoque sont connues, voire célèbres, et ont donné matière à de nombreuses études théo-

texte cité par Hincmar en tête de son *De una et non trina deitate,* et les fragments insérés dans cette réfutation ; plus, de très brèves allusions (une de deux lignes, à deux reprises) dans la *Confessio prolixior* (publiée par J. Usher en 1631, puis par G. Mauguin en 1650[1]). Les *Dicta cujusdam sapientis (De corpore et sanguine domini,* pages 324-327) contiennent bien aussi quelques lignes sur ce sujet, mais comme on ne savait guère à qui attribuer ce texte[2], cela n'avançait pas la connaissance de Godescalc[3]. Or, les textes publiés par Dom Lambot ajoutent à ces maigres pages des passages nombreux et suivis : quatre opuscules *de trina deitate,* qui occupent les pages 81-101 ; des *Excerpta de trinitate* (pages 101-130), qui bien sûr ne sont pas des textes de Godescalc, mais qui nous renseignent sur ses sources et ses procédés[4] ; plusieurs *Responsa de diversis* relatifs à la Trinité, à la procession du Saint-Esprit, au Fils, à l'illumination par le Saint-Esprit : en tout, environ trente pages ; un opuscule *de praedestinatione,* qui contient quelques passages utiles à notre propos ; derechef, un *de trinitate* (pages 259-279) ; de nouveaux éclaircissements *de diversis,* qui contiennent une vingtaine de pages relatives à la théologie trinitaire ; enfin quelques allusions dans les textes grammaticaux. En somme, d'un côté, la valeur d'un peu moins de 15 pages de l'édition Lambot ; de l'autre, environ 100 pages de textes inédits (sans y inclure les *Excerpta de trinitate)* : on comprend alors comment cette question, peu traitée jusqu'ici, peut être reprise avec plus de détails, tant de nouvelles pièces étant versées au dossier. Le critère quantitatif nous suffira pour l'instant : la recherche et l'appréciation du détail sont l'objet du reste de cette étude.

C. La culture de Godescalc

Avant d'étudier dans le détail la façon dont Godescalc expose et défend sa thèse sur la Trinité, il peut n'être pas sans intérêt de décrire sommairement sa culture[5]. Cela nous permettra en premier lieu

1. Cf. p. xx.
2. Edité dans P.L. CXII. Cf. E. Amann, *L'époque carolingienne (Histoire de l'Eglise,* par Fliche et Martin, 6), Paris 1937, p. 317 — et F. Chatillon, compte rendu de l'édition Lambot, dans *Revue du Moyen Age Latin,* V (1949), p. 266-268.
3. Cf. *infra,* p. 142 sqq.
4. Comparer avec ce que l'on sait d'un écrit que Ratramne de Corbie, partisan de Godescalc, écrivit à Hildegaire de Meaux sur la question de la « trina deitas » : Hincmar y fait allusion (p. 20, 5-9 ; p. 27, 8-13 — P.L. CXXV 475 A et 512 C), mais le texte est perdu. Cf. Schroers, *Op. cit.,* p. 152-153.
5. Ou, pour parler plus exactement, sa connaissance des sciences utilisées par la réflexion théologique, puisque notre objet est d'étudier cet aspect de la pensée de Godescalc.

I» i I»ı · I» · III - til Illi -
-l. Ili.M· 1931 : découverte par Doni G. Morin, cl par Doni C. Lambot, à la bibliothèque de Berne, d'opuscules inédits de Godescalc. 1945 : publication par Dom C. Lambot de toute l'œuvre de Godescalc actuellement connue (sauf les noéfiies'». Cf. r» vit.

de mieux comprendre ses perspectives, les caractères essentiels de sa problématique et de son argumentation. L'énumération, voire la description, même rapides l'une et l'autre, des contenus de pensée qu'il s'est appropriés nous donneront l'occasion de mieux analyser la matière de sa réflexion et les instruments de sa recherche, s'il est vrai que la culture d'un esprit est fonction du milieu de pensée où il se forme, et se retrouve dans les idées qu'à son tour il élabore et dont il enrichit la substance spirituelle qu'il a héritée. En second lieu, et en prolongement de cette dernière remarque, cet examen préliminaire dessinera en même temps les linéaments principaux de cet « esprit objectif » au sein duquel se déploie la pensée de Godescalc, et aussi celle de ses contradicteurs ; il nous donnera quelque idée — qui demanderait, dans un autre contexte, un approfondissement plus poussé — des éléments dont disposait le milieu cultivé de cette époque. Associer ces deux ordres de renseignements suppose un postulat : que la culture de Godescalc soit typique. Le prouver à la rigueur exigerait une longue recension, et des comparaisons minutieuses de ses écrits avec ceux de ses contemporains ; cela dépasserait largement notre propos. Bornons-nous à quelques remarques : en premier lieu, Godescalc a passé sa jeunesse, et même la dernière partie de son enfance, à l'abbaye de Fulda1, alors sous Raban Maur ; il y est en relation avec Walafrid Strabon, et avec Servatus Lupus (L/ >up de Ferrières), que M. Gilson qualifie de « véritable humaniste »2 ; on peut donc considérer que sa formation fut une des meilleures que l'on pût recevoir à l'époque. Lui-même nous raconte tel souvenir du temps de ses études, nous rapporte une facétie qui sent la pédanterie, au moins selon notre goût actuel : « ...non immerito sic (sci/. Dardanus) a me olim in scola vocabatur quidam a quo factus est versus enormis insulsus informis3... ». Le nombre de références scripturaires et patristiques que l'on trouve dans ses œuvres est, nous le verrons, considérable. Quant à sa connaissance des auteurs profanes, elle correspond, en gros, à celle que l'on peut s'attendre à trouver chez un clerc qui a fait scs études dans la première moitié du ixe siècle (mais s'est toutefois surtout intéressé à la théologie et à la grammaire). Enfin, une confirmation du caractère exemplaire, si l'on peut dire, de la culture de Godescalc, nous est fournie indirectement par Hincmar de Reims. Dans son traité *De una cl non trina deitate,* l'archevêque ne ménage pas à son adversaire les qualificatifs

1. Cf. E. Aµλvv, *L'ôpoque carolingienne (Histoire de l'Eglise,* par Fliche et Martin, 6), Paris 1937, p. 321.
2. E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age,* 2e éd., Paris 1944, p. 223.
3. P. 285, 9-10. Le contexte et la note de Dom Lambot éclairent l'allusion et la plaisanterie.

peu aimables (comme il était de coutume dans les polémiques du temps) ; pourtant il ne lui reproche que rarement (trois fois) de ne pas savoir de quoi il parle : il lui reproche à deux reprises de ne pas connaître le grec[1] ; et une fois, de se réclamer de la grammaire sans connaître Donat et sa théorie des singuliers à sens de pluriel[2]. En somme, on a l'impression, en lisant Hincmar, qu'il discute avec un égal, intellectuellement parlant, et qu'il lui reproche des lacunes qu'il juge graves pour un clerc qui se mêle de théologie et de grammaire, bien plutôt qu'une absence totale de culture, ni même qu'une culture rudimentaire. En définitive, pour reprendre les termes d'un vieil auteur, « on ne peut pas nier qu'il (Godescalc) n'eût de l'esprit, de l'étude et de la subtilité.... »[3] ; précisons une partie (pour commencer) de ce jugement en examinant les connaissances essentielles de Godescalc.

Pour ce travail[4], nous disposons d'un instrument fort utile : la Table des citations que Dom Lambot a placée à la suite de son édition des œuvres théologiques et grammaticales de Godescalc[5]. L'essentiel de notre tâche présente est contenu dans cette table : il ne s'agit que de l'expliciter, et de fournir, le cas échéant, quelques exemples plus détaillés. Nous répartirons cet inventaire sous quatre rubriques : références « sacrées » (scripturaire, liturgiques, patristiques) ; culture philosophique ; culture logique ; culture grammaticale.

Godescalc témoigne d'une connaissance précise de l'Ecriture sainte : l'examen des tables de Dom Lambot permet de relever environ 920 citations de l'Ancien Testament (dont près de 500 des Psaumes), et, à quelques unités près, 1200 du Nouveau Testament. Ces textes sont invoqués, bien entendu, pour des raisons théologiques, mais aussi bien dans un contexte grammatical, que ce soit pour citer des exemples de l'emploi de la préposition « in »[6], ou pour se poser un problème de syntaxe[7] — deux exemples auxquels on pourrait en ajouter des dizaines d'autres. — On dénombre encore quelque 260 citations liturgiques, dont près de 200 empruntées au seul Responsorial : les pages

1. Hincmar, *De una et non Irina deitate,* III (P.L. GXXV, 529 D-530 A) et VI (ibid. 536 C-D) ; peu après ce dernier passage, et au même propos, Godescalc est toutefois qualifié d'« imperitus » (ibid. 538 A). Mais Hincmar est enclin à l'hyperbole.

2. Id. ibid., VIH (P.L. CXXV, 540 D-541 B). En fait, Godescalc n'ignore pas Donat, mais il n'a pas l'air de connaître ce à quoi Hincmar fait allusion.

3. Maître L. Ellies du Pin, *Nouvelle Bibliothèque des Auteurs ecclésiastiques,* 2e éd., tome VII, Paris 1696, p. 10.

4. Amorcé d'une façon brève, mais très pénétrante, par F. Chatillon, dans son compte rendu de l'édition Lambot : *Bevue du Moyen Age Latin,* V (1949), p. 262-263.

5. P. 522-557.

6. P. 359-372.

7. P. 470. 19-22.

427-458 de l'édition Lambot (soit près de la moitié de l'*Opusculum II de rebus grammaticis)* sont consacrées à des *Adversaria in librum responsalem :* ces *Adversaria* consistent presque tous en des remarques grammaticales, occasions pour Godescalc de redresser une construction ou une forme verbale qui lui paraît fautive, ou de présenter telle thèse qui lui tient à cœur, par exemple sur le « vitium alternitatis » (répétition de l'i dans le corps d'un mot) et sur l'étymologie de tel nom propre[1].

On relève encore environ 700 citations patristiques. L'examen détaillé de ces références permet de préciser un peu davantage la nature de l'érudition de Godescalc en cette matière. Peu de citations de Pères grecs : une ou deux de saint Athanase, de saint Basile, de saint Cyrille d'Alexandrie ; moins de dix de saint Grégoire de Nazianze, de saint Jean Chrysostome, d'Origène ; à cette trentaine de textes se limitent les références de Godescalc à la patristique orientale. En revanche, les Pères latins sont souvent mis à contribution, particulièrement ceux du IVe siècle : si saint Ambroise n'est cité que six fois, et saint Hilaire, qu'une fois (et à tort), saint Jérôme l'est plus de soixante-dix fois. Quant à saint Augustin, les extraits de ses œuvres représentent environ la moitié des citations patristiques faites par Godescalc. On sait que celui-ci est nourri de l'œuvre augustinienne, et qu'il applique à son auteur la formule de louange qui par la suite devint pour ainsi dire classique : « post apostolos Ecclesiarum magister »[2] : ce nombre élevé de références n'a rien qui doive étonner (pas davantage si l'on songe à l'époque). Les œuvres essentielles sont mises à contribution, soit à propos de la prédestination et de la grâce, soit à propos de la Trinité (le *De Trinitate* est cité une trentaine de fois). Qui chercherait à établir avec précision l'influence de la pensée de saint Augustin sur celle de Godescalc devrait aussi faire entrer en ligne de compte, avec les œuvres strictement augustiniennes qu'énumère Dom Lambot[3], les textes d'Alcuin plus ou moins directement inspirés des écrits sur la Trinité, et dont Godescalc fait d'amples extraits[4]. Citons également saint Fulgence : Godescalc copie de longs passages du *De fide,* à propos de la Trinité[5], et cite cinq fois le traité relatif à la prédestination et à la grâce. — Parmi les Pères des autres siècles, signalons[6] saint Grégoire le Grand (cité plus de

1. P. 456, 20 — 457, 17. Cf. note de Dom Lambot p. 456, et sa remarque critique de la page XIII.

2. P. 327, 5-6. Pour l'histoire de cette formule, cf. F. Chatillon et G. Bardy « *Post apostolos Ecclesiarum magister* » ; dans *Revue du Moyen Age Latin,* VI (1950), p. 313-316.

3. P. 545-548.

4. P. 108-113 ; 117-130 : extraits du « *De fide sanctae Trinitatis* ».

5. P. 101-103 ; 103-108.

p. 262 263.
5. P. 522-557.
6. P. 359-372.
7. P. 470, 19-22.

70 fois, à peu près aussi souvent que saint Jérôme), et saint Isidore (un peu plus de 30 citations) ; l'auteur des *Etymologiae* est surtout utilisé en tant que source de science profane : les livres VII et VIII, qui contiennent la théologie, étant invoqués moins de dix fois.

A côté de cette documentation scripturaire et patristique, les connaissances philosophiques de Godescalc paraissent fort minces — et le paraîtraient encore, même si l'on n'instituait pas cette comparaison. De la philosophie antique, rien, ou presque. Platon n'est cité qu'à travers saint Ambroise, à propos de l'histoire de l'Anneau de Gygès[1]. Quant à Boèce, Godescalc lui emprunte essentiellement une définition de la nature et de la personne[2], un assez long extrait du *De duabus naturis...* relatifs à la différence entre « substantia » et « subsistentia »[3] et, presque en son entier, le traité *Utrum pater et filius ac spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*[4]. Peut-être connaît-il les réflexions sur le *quo est* et le *id quod est* que contient le *De Trinitate* : nous le verrons par la suite. En somme, la culture philosophique de Godescalc est assez courte, il connaît peu d'auteurs. En outre, on ne voit guère chez lui de tendance à dépasser par lui-même ce niveau, à penser personnellement les problèmes : lorsqu'il a affaire à une question un peu technique, il recopie un philosophe — et c'est ce qui nous vaut ces trois pages de Boèce dont il vient d'être fait mention — ou même un glossaire[5]. On ne voit pas que, mis à part Platon et Boèce, il cite même le nom d'aucun philosophe — pas même Aristote, auquel se réfère pourtant à plusieurs reprises Isidore de Séville, dans plusieurs livres des *Etymologiae* auxquels se reporte, à d'autres fins, Godescalc. Il ne semble pas que sa curiosité, pourtant vive dans le domaine théologique, ait été beaucoup éveillée par les choses de la philosophie. Certes, il lui arrive, comme il est normal si l'on songe à la nature des sujets qu'il traite, d'utiliser des concepts philosophiques : le concept de substance, par

1. Il s'agit d'un passage du *De officiis*, III, 5, inspiré de Cicéron, qui cite lui-même Platon. C'est pour Godescalc l'occasion de s'étonner qu'un auteur païen ait pu avoir une pensée aussi élevée : «... revera vehementissime miratum me fateor frequentissime quomodo videlicet ex ore pagani tam salubrem sententiam sapientia dei nobis est dignata conferre » (p. 476, 11-13). Cf. *infra* p. 157-158. — Et plus loin, il oppose la sagesse de ce philosophe à la folie de tel penseur chrétien : « Plato paganus nollet etiam tunc peccare si posset latere, et ecce pro dolor Plato Christianus non timet damnabiliter et letabiliter peccare, cum procul dubio nequeat non patere » (p. 477,8-11). C'est là un exemple des développements généraux auxquels se livre Godescalc à propos des thèmes grammaticaux ou littéraires.
2. P. 383, 15-16. Boèce, *De duabus naturis...*, IV (P.L. LXIV, 1345 C).
3. P. 133-134. Boèce, Ibid. III (P.L. LXIV, 1344 B-1345 B).
4. P. 134-136. Boèce, *Utrum Pater... substantialiter praedicentur* (P.L. LXIV, 1299 D-1302 B ; les dernières lignes manquent).
5. P. 29, 22 : à propos de l'étymologie de « persona » ; cf. *infra*, p. 39.

3. P. 545-548.
4. P. 108-113 ; 117-130 : extraits du « *De fide sanctae Trinitatis* ».
5. P. 101-103 ; 103-108.

exemple, avec l'opposition entre « substantia generalis communis universalis » et « substantia propria specialis et individua »[1]. Mais il semble bien que ces termes, avec le sens technique, qu'il en pouvait assimiler, lui viennent des théologiens qu'il a lus, et tout particulièrement de saint Augustin[2], sans doute aussi de Boèce. Godescalc utilise ces expressions, nous le verrons mieux par la suite, sans trop se donner la peine de les approfondir par une méditation personnelle ; d'ailleurs, il s'en sert assez peu : nous n'en sommes pas encore aux temps où la philosophie sera suffisamment élaborée et repensée pour fournir un matériel conceptuel abondant à la réflexion théologique.

Dans le domaine logique, les recherches de Godescalc ont été à peine plus poussées que dans le domaine proprement philosophique ; on peut même dire que plusieurs de ses contemporains ont su beaucoup plus de dialectique que lui[3]. Certes, il connaît l'existence de cette science, et même davantage ; il s'en fait une haute idée, et au besoin il en fait l'éloge : « Dialectica vera discernit a falsis non autem quod absit confundit vera cum falsis », proclame-t-il au synode de Quierzy, après avoir réfuté l'argument d'un contradicteur[4]. Mais ici encore, on ne peut dire que ses connaissances précises aillent bien loin. Il n'en est pas, comme Alcuin, à étudier la façon dont on peut appliquer à Dieu les dix prédicaments aristotéliciens[5] : le mot même de prédicament, aussi bien que celui de catégorie, ne se rencontre pas dans ses œuvres, et nous avons vu plus haut que, quand il a besoin d'une définition de la substance, il copie Boèce. On ne trouve pas trace de lecture de Martianus Capella. Il n'utilise ni le *De dialectica,* ni les *Categoriae X,* attribués à saint Augustin. Il ne semble même pas les avoir lus — ou, s'il les a lus, il n'en a rien tiré : on ne

1. P. 29, 23-26. Cf. aussi p. 270, 26-27 : «natura substantia vel essentia».

2. Ainsi pour le concept de libre-arbitre : Godescalc utilise et cite (p. 146-154) divers textes de saint Augustin, saint Ambroise, saint Jean Chrysostome, etc... Les textes groupés sous le titre général *Quaestiones de anima* (p. 283-294) sont composés de même ; Godescalc commence même par donner une bibliographie (p. 283-285). Pour le détail des références, cf. les notes de Horn Lainbot aux passages cités. — Notons toutefois que, à propos de l'âme, Godescalc cependant développe des idées personnelles, beaucoup plus que pour les autres questions de philosophie. Ainsi, il cherche à rendre clair le phénomène de la génération par une comparaison avec le ver, qui, coupe en plusieurs parties, se transforme en autant de vermisseaux (p. [illegible]) — et il réfléchit assez longuement sur les raisons de la stérilité des femmes (p. 292-294).

3. Pour la liste des œuvres logiques connues à l'époque, cf. A. Van de Vyver, *Les étapes du développement philosophique du Haut Moyen Aye,* dans *Hevue Belge de Philologie et d'Histoire,* tome VII, n° 2 (avril-juin 1929), p. 425-452. Plus particulièrement, ici, p. 437-440, et 451-452.

4. P. 157, 5-6. Cf. Isidore, *Etymologiae,* II, 22, 1 : « Dialectica... docet... in pluribus generibus quaestionum quemadmodum disputando vera et falsa dijudicentur ».

5. Alcuin, *De fide, sanctae Trinitatis,* I, XV (P.L. CI, 22 C-24 B).

trouve pas chez lui l'usage de notions aussi essentielles, surtout pour un auteur féru de grammaire, que celles de « simplex verbum », de «verbum conjunctum», de «dictum» et «dicibile », etc... ; ces concepts dépassent manifestement sa culture. Toutefois, il ne faudrait pas sous-estimer à l'excès les connaissances logiques de Godescalc. Il connaît au moins le syllogisme, et utilise à quatre reprises la définition qu'en donne Isidore[1], bien qu'il n'entre pas dans les détails fournis par cet auteur. A tout le moins entoure-t-il sa présentation, par le choix du vocabulaire, d'une atmosphère majestueuse et mystérieuse : « Syllogismus est argumentum et sententia cornuata satisque prudenter et inevitabiliter captiosa »[2]. Mais le développement théorique est à peine plus long que cette présentation imagée : « Quia scilicet syllogismi multis modis fiunt[3], plurimum tamen inter alios trimembris ille placet mihi qui constat propositione adsumptione conclusione »[4]. En revanche, Godescalc, en plusieurs lieux, nous donne des exemples de syllogismes, empruntés à des auteurs sacrés : saint Paul, commenté par saint Jérôme *(Gâtâtes,* **II,** 21[5] ; **III,** 18[6] ; **III,** 21[7]), saint Augustin[8]. Lui-même bâtit des raisonnements, un peu complexes dans la forme, mais à structure syllogistique, en partant de prémisses empruntées à des textes sacrés : ainsi des cinq syllogismes, relatifs à la prédestination, des pages 157, 19 -158, 28[9] ; ou encore des syllogismes relatifs à la *trina deitas,* que nous trouvons pages 85-86, et page 101, et sur lesquels nous aurons l'occasion de revenir en étudiant plus spécialement la théologie trinitaire de Godescalc. Pour l'instant, bornons-nous à constater le faible étiage de la culture logique de notre auteur : nulle référence aux bases de la dialectique, c'est-à-dire au contenu des premiers traités de *YOrganon,* tels que Godescalc a pu ou aurait pu les connaître à travers, par exemple, Isidore, ou saint Augustin ; quant à l'appareil syllogistique, un schéma exact, mais rudimentaire, dont l'utilisation est rare, en somme, si l'on compare le nombre des références données ci-dessus à la masse totale de l'œuvre de Godescalc ; ajoutons que ces mises en œuvre de l'instrument logique sont en général précédées d'un avis[10] qui laisse penser que l'auteur ne pouvait se dispen-

1. Isidore, *Etymologiae,* II, 9, 3.
2. P. 206, 20-21 ; même texte, p. 418, 18-19.
3. Résumé bien court de Isidore, *Etymologiae,* II, 9, 1-18 et 28, 1-26.
4. P. 206, 22-24.
5. P. 156, 2-4 ; p. 207, 1-3 ; p. 419, 1-3 ; p. 459, 20-22.
6. P. 156, 4-6 ; p. 207, 4-6 ; p. 419, 3-5 ; p. 459, 22 - 460, 2.
7. P. 156, 6-8 ; p. 207, 6-8 ; p. 419, 5-7 ; p. 460, 2-4.
8. P. 156, 9-10, 17-20 ; p. 207, 9-10.
9. Cf. aussi p. 207, 10-26.
10. « Quod velut trina est deitas sic clinin sit Irinn divinllas, shut oumino vc

IA HFIIIIIHt I 1lft1l HHII||II< 111· t|i1|itsit|1

ser d'avertir solennellement son lecteur — marque que ce procédé de démonstration lui était peu familier, même si l'on tient compte des habitudes de style de Godescalc[1]. Au total, ses connaissances logiques sont bien à peu près du même niveau que ses connaissances philosophiques.

En fait, la science dont Godescalc se réclame le plus volontiers, celle à laquelle, nous le verrons, il se réfère avec une insistance et une confiance qui peuvent à divers titres nous paraître aujourd'hui étonnantes, c'est la grammaire. On sait l'importance de cette discipline dans la culture antique, et, ce qui nous intéresse plus spécialement ici, dans la culture médiévale commençante[2]. C'est à méditer sur les choses grammaticales que commence à se former une réflexion déshabituée des spéculations abstraites et philosophiques : on pourra voir des exemples de ce phénomène en consultant le travail de Thurot[3] ; on y relèvera des embryons de réflexion physique (sur l'air : page 74), métaphysique (sur les rapports entre matière et totalité, incorporel et intelligible[4] : pages 74-75), logique (sur l'espèce : page 75). On y constatera des recoupements établis plus ou moins artificiellement entre la grammaire et la théologie (trois personnes verbales, trois personnes dans la Trinité : page 65), voire des appréciations morales portées sur la grammaire (condamnée quand elle prend ses exemples « de fabulis gentium » : page 69, note 1). On pourra y relever aussi nombre de bizarreries dans les raisonnements (voir les échantillons cités par Thurot, pages 70-73). Mais ces mélanges et ces étrangetés ne sont, au fond, que des signes de l'importance de la grammaire pour les penseurs de l'époque : c'était la forme la plus élaborée du savoir profane, et il fallait que toute science en partît ou s'y ramenât. Godescalc n'échappe pas à cette force d'attraction exercée par la grammaire sur ses contemporains, il y reconnaît lui aussi la discipline fondamentale, le type même de toute connaissance, riche en difficultés[5], mais source de savoir vrai, même en matière

rationaliter scilicet proponendo regulariter adsumendo veraciter concludendo dicens hoc modo... » (p. 85, 13-17). Ou encore : « Ceterum volo ut sit syllogismus trimembris deinceps notissimus vobis quippe qui profuit prodest proderit cum revera ceteris multis tum simul etiam nobis » (p. 155, 21-23).

1. Cf. Dom G. Morin, *Gottschalk retrouvé,* dans *Revue Bénédictine,* 43 (1951), p. 303-312.

2. Cf. H. I. Marrou, *Histoire de l'Education dans /'Antiquité,* Paris 1948, p. 435-461.

3. Ch. Thurot, *Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au Moyen Age,* dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale et autres bibliothèques,* tome XXII, 2" partie, Paris 1868.

4. Λ propos d'une phrase de Priscien : « Littera est prima materies vocis hu-
111111111' 111(11V1(1UH »n

9. Cf. aussi p. 207, 10-26.
10. « Quod velut trina est deitas sic etiam sit trina divinitas, sicut omnino verissimo nrmim sio nrofooio l *rl fl■>...·.· *'..... '........ "

théologique : « trina deitas » est au singulier et n'a aucun sens au pluriel « velut noverunt universi qui vel mediocriter artis grammaticae sunt periti »[1]. Un savant est appelé tout uniment « grammaticus »[2]. Certes, Godescalc a dû trouver bien amère l'accusation que lui porte Hincmar : qu'il connaît mal Donat[3] ! D'autant plus que, si, en fait, Godescalc ne semble pas connaître la théorie à laquelle Hincmar fait allusion ; si, même, sa connaissance de Donat n'est pas extrêmement poussée (il le cite six fois, d'après les estimations de Dom Lambot[4], il reste qu'il connaît assez bien nombre d'autres grammairiens ; que sa culture grammaticale est autrement étendue que sa culture philosophique et logique ; qu'enfin, il se complaît manifestement dans la réflexion purement grammaticale. — Il connaît bien Priscien, qu'il cite une cinquantaine de fois ; il connaît aussi l'œuvre grammaticale que l'on attribuait alors à saint Augustin ; il connaît les traités de Charisius, de Pompée, les commentaires de Servius sur Virgile[5] ; il cite plusieurs glossaires, et le *De orthographia* d'Agroecius, ainsi que celui de Bède[6]. Il cite deux fois Virgile le Grammairien. Au total, cela fait une quantité assez considérable de textes,

que ces mots fassent aussi allusion au caractère strict des règles de la grammaire par opposition à celles de la rhétorique ; mais ces deux sens ne sont peut-être pas incompatibles
1. P. 23, 14-15.
2. P. 23, 10-11 : « ...illi qui sunt grammatici si nolunt esse simul et haeretici... ».
3. Hincmar, *De una et non trina deitate,* VIII (P.L., CXXV, 540 D - 541 B).
4. P. 555.
5. Ajoutons qu'il cite Virgile tout près de cinquante fois, et qu'il n'est pas sans connaître Térence, Cicéron et Horace ; les citations qu'il donne ne sont pas toutes dans Priscien, ce qui laisse penser qu'il a pris un contact direct avec les auteurs. — On peut consulter aussi, si l'on admet, avec Manitius, que *VEclogc Theoduli* est l'œuvre de Godescalc, la dissertation que J. Ostcrnachcr a consacrée aux sources littéraires — sacrées et profanes — de ce texte (Quos *auctores latinos et bibliorum sacrorum locos Theodulus imitatus esse videatur,* Urfahr prope Lentiam, 1907) ; il en résulterait que Godescalc aurait connu plus de poètes latins qu'on ne pourrait penser, si l'auteur n'ajoutait (p. 17) : « ...quanquam non ausim affirmare cum novisse omnes locos, quos attuli : ex suo quisque ingenio disceptet, quid Theoduli doctrinae judicet tribuendum, quid casu existimet irrepsisse » : tel est l'écueil où se heurte souvent la recherche des sources ! — Nous laissons à Osternachcr la responsabilité d'une méthode d'analyse qui ne reconnaît que deux causes possibles à la création littéraire : l'imitation et le hasard (qui ne voit donc qu'inintelligibilité hors de la causalité linéaire).
6. A ce propos, notons un fait curieux. Godescalc cite cet ouvrage de Bède à plusieurs reprises, et à propos de mots dont les initiales se répartissent en divers endroits de l'alphabet : il devait donc connaître ce texte dans son ensemble (cf. l'index de Dom Lambot, p. 544). Or, il nous dit (p. 25, 26-27) : « ...non très pluraliter luces aut paces dici sinuntur ab arte grammatica... », alors que Bède relève, dans son *De Orthographia,* que Salluste emploie le pluriel « paces » (Keil, *Grammatici latini,* tome VII, p. 283, 16-17). Godescalc a-t-il lu distraitement ? son édition était-elle tronquée ? ou a-t-il négligé la remarque de Bède, en songeant qu'il avait pour lui Donat, Priscien, Charisius et Pompée ? Cf. *infra,* p. 71-72.

lie, rails IK6δ.

4. Λ propos d'une phrase de Priscien : « Littera est prima materies vocis humanae individua

surtout si on les met en balance avec l'indigence des citations philosophiques. La liste des autorités grammaticales alléguées par Godescalc correspond assez bien à celle que donne Thurot lorsqu'il énumère les sources qui ont alimenté la réflexion des grammairiens du ixe au xie siècles[1]. Cependant, en face de ces connaissances assez précises et abondantes, on note quelques lacunes. Par exemple, Godescalc ne semble pas connaître le *De. grammatica* attribué à saint Augustin : d'une part, on n'en relève aucune citation dans ses travaux ; d'autre part, alors que l'auteur du *De grammatica* donne pour correcte la forme « conjunx », Godescalc n'admet que « conjux »[2] : il ne craint pas de s'opposer à l'autorité de Priscien, mais il ne fait aucune mention de l'autorité augustinienne (alors qu'ordinairement il ne se fait pas faute — Hincmar le lui a suffisamment reproché — de critiquer les auteurs avec qui il n'est pas d'accord, même saint Paul, et Jérôme, et Augustin, et Bède[3]). D'un autre côté, on ne trouve pas chez Godescalc de citation du Livre I des *Etymologiae* d'Isidore, qui est consacré à la grammaire. Cette absence de référence est-elle due à l'usage d'un exemplaire tronqué[4], ou à une autre cause ? Quoi qu'il en soit, il est manifeste que la spéculation grammaticale est, chez Godescalc, une véritable passion. On relève dans ses œuvres une bonne quantité de textes à contenu purement grammatical : sur quelque 500 pages publiées par Dom Lambot, 150 environ sont consacrées aux Opuscules grammaticaux — soit près du tiers du total[5] — ce qui, une fois réservée pour mémoire la

1. Thurot, *op. cil.,* p. 62.

2. P. 374, 30-375, 1 ; p. 375, 13 ; p. 141, 22-24, Godescalc se réfère aux *Ilegulae* attribuées à saint Augustin ; mais il y trouve une justification de la forme « conjux ». La forme « conjunx » se trouve dans le *De Grammatica,* P.L. XXXII, 1391.

3. Hincmar, *De una et non trina deitate,* XV (P.L. GXXV, 583 B-C). Pour la critique (grammaticale) de saint Paul (traduit), cf. par exemple p. 354, 3-4. Hincmar ici n'est pas de très bonne foi.

4. On sait que certains manuscrits des *Etymologiae* (entre autres le Basileensis F. III 15, copié à la fin du vni° siècle è Fulda, l'abbaye même où Godescalc a fait ses études) ne comprennent pas le livre I du texte de saint Isidore (cf. W. M. Lindsay, *Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sioe Originum libri XX,* Oxford s.d., p. vu sqq.).

5. Certes, de temps à autre, apparaît, mêlée à la grammaire, telle réflexion, tel développement même, à caractère moral ou théologique. Mais ces exceptions ne suffisent pas à modifier l'ordre de grandeur indiqué ci-dessus, qui seul importe ici. Ajoutons qu'en sens inverse il n'est pas très rare de trouver des remarques grammaticales mêlées aux développements théologiques : par exemple, au cours d'un raisonnement relatif aux prophètes païens et aux sibylles, Godescalc utilise le verbe « accidere » ; aussitôt, au milieu de la phrase laissée en suspens, il glisse quelques lignes de grammaire : « nam velut scite distinxere plerique : Accidunt mala contingunt bona eveniunt utraque, licet quod proprie perhibent ortographi saepe fautes inproprie contemnant artigraphi ut est illud : Nomini quot accidunt ? » (p. 164, 11-14 ; voir référence de Dom Lambot). Ou bien, à propos de la « verisimilitudo », au milieu d'exemples purement théologiques, apparaît un développement sur les mots en « ux ».

part de hasard toujours présente dans la découverte des textes, est bien d'accord avec l'importance, ci-dessus rappelée, que présentait la grammaire pour les hommes de ce temps. Ces développements grammaticaux ne présentent certes pas un caractère très systématique ; la réflexion n'y est pas aussi élaborée qu'elle l'est, par exemple, chez un Smaragde[1]. Mais, tels quels, ces textes témoignent d'un désir de recherche et d'une documentation certains. Λ les lire, on voit Godescalc se poser une foule de problèmes, et les traiter avec une indéniable fermeté d'esprit (même si les solutions paraissent parfois douteuses). Ses dires sont toujours appuyés par de nombreuses références profanes et sacrées (ces dernières en plus grand nombre) ; les théoriciens de la grammaire sont mis à contribution, sans que Godescalc s'attache superstitieusement à leurs explications. Il ne craint pas de s'opposer à Donat[2], de lui préférer, à l'occasion, Priscien[3]. Il semble assez souvent que ces remarques soient notées à l'occasion ou au cours de quelque lecture : Godescalc relève dans un auteur une expression intéressante[4] ; ou bien, il note le sens d'un mot rare, trouvé dans un texte érudit[5]. Parfois, il oppose sa propre conception à celle qu'il trouve exposée ; alors, comme il est normal, il ne prend pas la peine de nommer son auteur[6]. On a l'impression de surprendre dans tout cela le travail d'un esprit curieux, qui amasse des matériaux, parfois sèchement, parfois avec une plus grande abondance de détails, suivant, sans doute, les circonstances, ses propres connaissances, ou l'intérêt qu'il prend à la question. Il arrive que la rédaction soit plus poussée, et vraiment systématique : ainsi de la longue *De In praepositione explanatio*[1] ; les divers sens de « in », et les constructions correspondantes, sont énumérés avec des exemples à l'appui : presque tous sont tirés de l'Ecriture, et l'on comprend

1. Cf. J. Leclercq, *Smaragde et la grammaire chrétienne,* dans *Revue du Moyen Age Latin,* IV (1948), p. 15-22. Voir aussi Thurot, *op. cil.,* p. 65-69.
2. P. 409, 1-5.
3. P. 390, 15-16 ; Servius est ici joint à Donat.
4. Par exemple, p. 357, 10-12 : « Missa facio id est « non remoror » « absolvo » « delibero ».
5. Par exemple, p. 357, 17 : extrait d'Isidore de Séville : » Mastruga », vestis germanica ex pelliculis ferarum » ; cf. *Etymologiae,* XIX, 23, 5. C'est également Λ Isidore qu'il emprunte des étymologies curieuses ; « vultus » a voluntate dictus » (p. 389, 9 ; p. 505, 14) : c'est un souvenir des *Etymologiae,* XI, 1, 34 (« Vultus vero dictus, eo quod per eum animi voluntas ostenditur. Secundum voluntatem enim in varios motus mutatur, unde et differunt sibi utraque... vultus animorum qualitatem significat ») ; ou encore « mulier... a mollitie dicta · (p. 505, 15-16) : cf. *Etymologiae,* XI, 2, 18 ; « vulpes pro volpes eo quod sit volubilis pedibus » (p. 389, 10 ; p. 505, 12-13) : cf. *Etymologiae,* XII, 2, 29 ; « ursus pro orsus eo quod de ore suo formet foetus » (p. 389, 10-11 ; p. 505, 14-15) : cf. *Etymologiae,* XII, 2, 22.
6. Par exemple, p. 3Γ>3, 1 5 : Çmilescnlç critique imi» le nommer.

'JM IA MMIIHIH IIIiIII HHIUtII |i| tpilil el-AI ·

que Godescalc, en développant la signification de cette préposition si employée, pense faire une œuvre extrêmement utile à ceux qui veulent avoir une pleine intelligence des textes : « Vobis mitto egregiam inclitamque regulam de « in » praepositione ex qua nonnulli maximum inducti sunt in errorem etiamque hi qui confitentur se plurimam habere partem de grammaticae artis doctrina... »[1] ; aussi recommande-t-il au destinataire (un évêque non identifié[2]) de prêter la plus grande attention à cette explication (« sedulae meditationis intentione perlegere »[3]) s'il veut en tirer le plus de profit possible (« maxime inde fructum potestis vobis adquirere »[4]) et acquérir une érudition incontestable (« quaestiones non ignobiles grammaticis de hoc potestis facere »[5]). Puis, la revue des sens se déroule, avec précision et sans commentaires. — Enumérons, pour fixer les idées, quelques sujets traités par Godescalc dans ses opuscules grammaticaux, utilisant, par exemple, les premières pages de l'*Opusculum primum*[6] ; nous lisons successivement : une étude sur le génitif[7], mis, soit après un comparatif, soit « graeco more », à la place de l'ablatif, soit avec un sens partitif — avec des critiques de Priscien, des références à une Ars *grammalica* attribuée à saint Augustin, et une bonne quantité de citations (y compris Térence, Cicéron, et Virgile); — une remarque de métrique, relative à la quantité de certains mots terminés en « ia »[8] ; — des notes sur le sens de certains mots rares[9] ; — parfois une sèche notation lexicographique pourrait donner lieu à une méditation plus approfondie, à raison des mots mis en cause[10]. — Ces remarques successives sont la plupart du temps disposées sans grand ordre ; parfois, au contraire, elles sont toutes consacrées à un objet précis, ainsi de la longue suite de réflexions groupées par Dom Lambot sous le titre général de *Adversaria in librum responsalem*, et auxquelles il a été fait allusion plus haut[11]. Dans cet amas de réflexions, références et notules, apparaît de temps à autre tel ou tel passage qui excède la question grammaticale, soit qu'il la dépasse en y pre-

1. P. 359, 7-360, 7. Ce passage est suivi d'une critique de Donat « non per omnia sequendus » (p. 360, 10), au nom de ce que l'on trouve « apud autores neotericos » (p. 360, 10-11) ; pour ce dernier mot, cf. note de Dom Lambot, ad loc.
2. Cf. p. 359, note de Dom Lambot.
3. P. 360, 13.
4. P. 361, 11-12.
5. P. 361, 13-14 ; noter ce trait de mœurs intellectuelles.
6. P. 353 sqq.
7. P. 353, 1-356, 14.
8. P. 356, 15-357, 9.
9. P. 357, 10 sqq.
10. Ainsi de la note de la page 358, 5 : « Anima vivit, animus et ratio sapit, cor intelligit » ; il y a là le germe d'un classement des facultés, ou tout au moins des fonctions fondamentales de l'homme.

I,lh ... uisu
pro orsus co quod de ore suo formel foetus » (p. 389, 10-11 ; p. 505, 14-15) : cf. *Etymologiae,* XII, 2, 22.

*. Par exemple, p, 353 1-5 ; Godescalc critique Priscien sans le nommer.

nant pied, soit que, tout simplement, il lui soit étranger ; nous citerons ainsi, presque au hasard (puisqu'il ne s'agit pas d'étudier complètement la pensée de Godescalc, mais de fixer quelques points de repère) : un précepte de méthode (critique de la « verisimilitudo », qui, de même que l'eau déforme à l'œil les objets qu'on y plonge, trompe ceux qui n'y prennent pas garde, « non solum in humana litteratura verum et in divina quoque scriptura »[1]) ; — une manière d'élévation mystique[2] ; — une distinction entre « oratores » et « grammatici »[3] ; — une distinction entre « oportet » et « expedit », qui permet l'exégèse de certains passages scripturaires, spécialement de saint Paul[4] ; — un développement purement théologique sur la sagesse de Dieu et le Christ[5] ; — une hiérarchie des pouvoirs[6], etc... : il serait beaucoup trop long d'énumérer tous les passages où Godescalc s'évade de la pure grammaire vers d'autres domaines. Toujours est-il que ces écarts, même s'ils déroutent un peu le lecteur, ne le désorientent jamais complètement, à cause de l'union étroite que maintient l'auteur entre la réflexion sur la grammaire et la réflexion sur les choses divines ; dans ses développements théologiques, il reste très attentif à la lettre du texte, pour l'interpréter le plus strictement possible et en tirer un sens clair et démonstratif[7] ; il lui arrive de faire appel à l'étymologie pour préciser et appuyer un développement[8] ; ses cri-

1. P. 375, 28-29.
2. 373, 1-6.
3. P. 390, 1-391, 4. La grammaire est appelée « angustam et artam artem » (cf. *supra* p. 23, n.5), et s'attache à la forme stricte de la phrase : ainsi, on dit : « Nemo virorum illorum qui vocati sunt gustabit cenam meam » (Luc, XIV, 24). Mais la rhétorique s'attache plutôt au sens : « Ceterum qui rhetoricam amplissimam latitudinem vel latissimam amplitudinem attigit ipsam licenter ac regulariter litteraturam quasi neglegendo praetermittit et ad sensum se potius transferens, propter pluralem qui sequitur numerum id est virorum illorum qui vocati sunt « gustabunt » auctorabiliter per figuram dicit » (p. 390, 4-9). Il y a là un dépassement de la forme par le sens qui pose le problème de l'expression verbale, et il est regrettable que Godescalc n'entre pas dans un grand détail ; il est vrai que pour ce faire il lui faudrait élaborer une philosophie de la signification pour laquelle la pensée n'était pas encore mûre. — La distinction se poursuit — en termes empruntés à Donat : « Scitis enim quod scemata dianoeas ad oratores pertinent, ad grammaticos lexeos » (p. 390. 10-11) ; l'expression « sceina dianoeas » est employée une autre fois (p. 413, 18). C'est toujours la même distinction, posée mais non développée, entre la pensée et l'expression ; mais elle reste isolée chez Godescalc.
4. P. 396, 11-397, 16.
5. P. 404, 1-406, 18 ; même texte, p. 294, 23-297, 18.
6. P. 412, 6-26 ; exemple inverse (grammaire au milieu de la théologie) : p. 141, 11-14 ; cf. *supra,* p. 25, n.5.
7. Ainsi, p. 404, 22-24 : commentaire de saint Paul (*Romains,* VI, 10).
8. Par exemple, p. 146, 11-13 : « Inspice aethimologiam quod ideo vocatur dei illius verbum quod aeque sicut pater ejus est vere bonum » ; cf. note de Dom Lambot, pour l'origine de cette « étymologie ». Voir aussi un cas plus complexe, p. 165, 13-15 : « Siquidem daemon et daemones dicuntur quasi dumon et dumones, id est sciens ac scientes, qui profecto falluntur nescienter et omnino fallunt scienter » (cf. saint Augustin, *Cilé de Dieu,* IX, 20).

'I. I'. 10 s«|i|.

10. Ainsi de la note de la page 358,5 : « Anima vivit, animus cl ratio sapit, cor intelligit » ; il y a là le germe d'un classement des [acuités, ou tout au moins des fonctions fondamentales de l'homme.

tiques des textes liturgiques sont souvent inspirées par une réflexion théologique[1]. Inversement, les textes scripturaires sont souvent invoqués par Godescalc pour appuyer ses théories grammaticales ; il va même plus loin : nous savons par Thurot[2] que l'autorité de la Vulgate est, à cette époque, couramment préférée à celle des grammairiens ; si haute que soit leur science, elle reste subordonnée à la parole divine. Même chose chez Godescalc : nous trouvons chez lui bon nombre de passages où il marque nettement la hiérarchie entre le sacré et le profane. Nous avons vu plus haut (à propos de la préposition « in ») que l'autorité de Donat ne prévaut pas contre l'usage du latin biblique. L'Ecriture est encore prise pour référence grammaticale dans les questions de syntaxe[3], de vocabulaire[4,5] de stylistique[6] : en effet, la référence « juxta dominum » prévaut sur toute autre, et les textes dictés par le Saint-Esprit sont vénérables dans leur lettre même : « Hoc enim nobis est vehementer observandum ut quicquid ab spiritu sancto cognoscitur esse dictatum simul ac dictum nullatenus audeamus dicere quod absit inmutandum, nam magnopere nobis apostolus jubet vitare novitates vocum »[7]. Il y a donc échange de services entre l'étude théologique et scripturaire, et la réflexion grammaticale : la seconde permet de préciser et de fortifier la première, qui inversement étend la seconde et témoigne pour elle.

Peut-être cette analyse de la place et du rôle de la grammaire dans la culture de Godescalc a-t-elle semblé longue, bien qu'elle ait été réduite à l'essentiel et ait laissé de côté beaucoup de références supplémentaires et de points particuliers. Mais il faut se rappeler, comme on l'a vu plus haut et comme on le sait de reste, que la science grammaticale représente à l'époque la partie principale de la culture profane, et ce qu'elle comportait de plus fécond. Elle est la seule discipline, en dehors des disciplines sacrées, qui soit objet de réflexion personnelle[8]. Elle représente en somme, toutes proportions gardées,

1. Ainsi, p. 449, 3-7.

2. Thurot, op. *cil.*, p. 81-82, 85. Cf. aussi J. Leclercq, *Smaragde et la grammaire chrétienne*, dans *Revue du Moyen Age Latin*, IV (1948), p. 15-22.

3. P. 381, 4-21 ; p. 409, 1-5.

4. P. 417, 14-19 ; à propos du mot « contubernium ».

5. P. 409, 1-5 ; Donat est ici pris à partie nommément, pour avoir dit que des prépositions ne pouvaient pas se combiner (« cohaerere »), alors qu'on trouve dans l'Ecriture des expressions comme « de sub cujus pede » (*Tobie*, III, 15).

6. P. 311, 4.

7. P. 381, 10-14 ; cf. aussi p. 390, 21-22 ; p. 440, 9-10 ; p. 452, 9-11 ; etc... Nous aurons l'occasion de revenir sur la signification de cette attitude (cf. *infra*, ch. II, section D, in fine).

8. Si on laisse de côté certaines manifestations exceptionnelles, par exemple le texte d'Alcuin cité plus haut (p. 21, n. 5), qui cherche à introduire les concepts logiques dans la théologie ; et nous ne parlons pas, évidemment, de Jean Scot.

et toutes précautions prises contre le parallélisme facile et les assimilations fallacieuses, un élément avancé de la culture comme seront plus tard la dialectique[1], puis la mathématique, la physique, plus tard encore l'histoire ; un domaine de recherche, une technique de pensée solidement tenue et développée, où l'esprit se forme par un travail propre, et qui lui sert à la fois d'outil et de modèle pour une élaboration plus vaste de son objet. Cet objet, en l'occurence, c'est l'ensemble des choses sacrées, décrit à travers des textes inspirés : d'où l'importance que l'on peut d'autre part attribuer à une discipline qui donne la clef de l'interprétation des textes dans leur lettre même. On comprendra la place que devait occuper la grammaire, le rôle qu'elle devait tenir, en raison composée de tous ces facteurs[2].

Au terme de cette étude, nous voyons quelle est dans ses grandes lignes la culture de Godescalc. Elle se caractérise avant tout par un grand développement des connaissances scripturaires et patristiques, qui permet à notre auteur d'abondantes citations, et la constitution de dossiers[3] ; tels les *Excerpta de trinitate*[4], les *Testimonia Euangeliorum de praedestinatione*... et *Testimonia apostoli Pauli de re praedicta*[5], sans compter le dossier qu'il fut contraint, sous la torture, de brûler lui-même au concile de Quierzy. A côté de cette matière théologique, des instruments de réflexion, les uns rudimentaires

1. Voir, à propos des questions soulevées par cet état de choses, l'article de M. D. Chenu, O. P. : *Grammaire et théologie aux XIIe et XIIIe siècles*, dans *Arch. d'Hist. doctr. et lit. du Moyen Age*, X (1936), p. 19-20.

2. Ajoutons, pour n'être pas trop incomplet, que Godescalc s'intéresse à l'occasion à des « sciences » encore non systématisées, mais dont les détails frappent un esprit curieux. Il s'intéresse à la zoologie : nous avons vu plus haut (p. 26, note 5) qu'il va chercher dans Isidore de Séville des étymologies qui se réfèrent à des particularités de moeurs chez le renard, l'ours ; or, le livre XII des *Etymologiae*, où il les a trouvées, traite des animaux, et il a bien dû y lire d'autres détails. Lui-même sait bien que le cheval dans une bataille, pressent quel parti sera vainqueur : il montre par son comportement joyeux que la victoire est proche, et c'est un signe infaillible (de même des oiseaux de proie, qui s'attachent d'avance à l'armée qui sera vaincue). Il a peut-être pris ce détail chez Isidore (*Etymologiae*, XII, 1, 44 : « Solent ex equorum vel maestitia vel alacritate eventum futurum dimicaturi colligere ») ; mais lui-même en a fait l'expérience, comme il nous le raconte dans un développement consacré aux sibylles et aux prophètes païens (p. 162-171 ; pour le cheval, p. 169, 8-22 ; les oiseaux de proie : p. 169, 5-8) : assistant en Dalmatie à un combat entre les Esclavons et les Grecs, en compagnie de son filleul Gottescalc, il avait enjoint au jeune homme de prêter grande attention à ce que feraient les chevaux, et l'expérience répondit à son attente.

3. Trait caractéristique de cette époque : cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, 2° éd., Bruges, Bruxelles, Paris, 1948, p. 19-24 ; 26-37 ; 102-103.

4. Titre de Dom Lambot ; p. 101-130.

5. P. 197-200.

— philosophie, logique —, l'autre beaucoup plus vigoureux et passionnément étudié : la grammaire. Reste à savoir comment un esprit ainsi nourri et préparé posera et résoudra les questions que soulèvent les choses divines — et plus spécialement, selon notre propos, la question de ja Trinité.

I i H I › i I i3 i= H . ,-ë fHHlWjê
HtMli f/lihih>^H/lle «h» S /j" U* ‹M , Hl llg£H, Hl U xrlll'h, I'mih, HMH, I». Hl J. I ,
20-37 , 102 103.

4. Titre de Dom Lambot ; p. 101-130.

5. P. 197-200.

6. P. 200-201. On peut rattacher à ce genre de_çomposjtions la longue citation

Chapitre Premier

LA TRINITÉ

A. – Préambule méthodologique

Toute spéculation sur la Trinité est astreinte par la structure même de son objet à se développer selon quelques lignes fondamentales et inévitables. Le problème consiste à préciser, à l'aide de données scripturaires, patristiques, etc..., une double perspective numérique, et, pour ainsi dire, dynamique ; il faut affirmer l'unité de Dieu, tout en montrant comment cette unité peut se déployer selon trois termes distincts ; et ces trois termes posés, décrits, définis, par leurs relations réciproques et leurs propriétés, il faut les lier ensemble dans une unité essentielle. Il faut donc, à travers le « un », penser le « trois », et à travers le « trois », penser le « un » : faute de quoi la doctrine risque de dévier vers l'un ou l'autre de deux sens contraires, mais opposés tous deux à l'orthodoxie. De plus, de cette première série de questions, sort directement un autre problème : il faut désigner et expliquer les notions philosophiques qui permettent de penser à la fois unité et trinité sans contradiction (même si le caractère mystérieux de la révélation reste intact, il faut au moins en rendre les abords accessibles à la raison). Autrement dit, le problème que nous avons appelé numérique et dynamique s'adosse à un autre problème que l'on pourrait nommer logique : quels sont les concepts et les catégories qui pourront faire tenir ensemble unité et trinité ? et de quelle façon ? Enfin, un troisième ordre d'études se présente : une fois fixés les principes trinitaires, il faut se demander quels sont les statuts particuliers à chacune des personnes, quel est le rôle de chacune dans les rapports entre l'homme et Dieu.

Même si ces problèmes ne sont pas explicités, et quelle que soit la mesure où ils le sont, on doit les retrouver au cœur de toute théologie trinitaire, parce qu'ils ne dépendent pas du mode de pensée par lequel on aborde le mystère, mais de l'objet de cette pensée (tel qu'il est indiqué à travers les textes inspirés). La réflexion de Godescalc ne fera pas exception. Certes, on n'y trouvera pas une élaboration aussi développée que celles qui seront fournies plus tard ; il y a aussi chez lui moins de richesse que chez un saint Augustin, un Boèce ; ses moyens logiques et philosophiques sont, nous l'avons vu, rudimentaires. Mais il ne pouvait se faire que, traitant de la Trinité, il ne rencontrât pas les problèmes signalés ci-dessus.

A lire à la suite les textes de Godescalc, et spécialement ceux qu'il consacre à la Trinité, on s'aperçoit aussi que sa problématique n'a pas toute la clarté désirable. Il faut d'abord incriminer les hasards des manuscrits : l'ordre des textes n'a rien de très logique[1]. Il faut aussi, et pour une bonne part, attribuer cet état de choses au mode de composition propre à Godescalc[2], qui ne prend pas grand soin d'annoncer ses développements, ni même de les ordonner. Les arguments, parfois les simples affirmations[3], les citations, se suivent, se pressent ; la pensée, on le sent, est vive et passionnée ; le plaisir de la spéculation et du style frémit presque à chaque ligne ; tout cela est plein de chaleur, d'élan, souvent aussi de baroque (pensons à la complication des phrases, au jeu des assonances, aux prières et aux « Amen » qui ponctuent les développements). Mais le lecteur est facilement embarrassé dans tout cela, et il faut retrouver dans ces paragraphes compacts les linéaments plus secs, mais plus précis, de l'épure théologique que Godescalc semble brouiller à plaisir — ou plutôt, dont il ne semble guère se soucier — impatient qu'il est de faire jaillir sa pensée, ou, semble-t-il, exaspéré d'avoir besoin de préciser des choses si évidentes. Ces deux difficultés — désordre intérieur des développements, et mélange des textes — se multiplient l'une par l'autre. Ajoutons l'embarras que l'on éprouve lorsqu'on se demande — et on peut se le demander souvent — si on ne cherche pas à couler la pensée de Godescalc dans des moules qui ne lui conviennent pas[4] ; ce risque de dénaturation, qui est le risque majeur de l'histoire des idées, n'est compensé ici par nulle complaisance de l'auteur envers ses scoliastes futurs (et ceux qui nous ont transmis les manus-

1. Cf. les remarques de Dom Lambot, p. xxm.

2. Il n'est pas le seul à qui on puisse reprocher du désordre : sans sortir de notre sujet, il suffit pour s'en assurer de parcourir le *De una et non Irina deitate* de Hincmar.

3. Cf. les « satis evidenter », « luce clarius », « sole splendidius », « absque nubilo claret », etc..., qui sont constants chez Godescalc.

crits n'ont rien fait pour compenser cette indifférence). Donc au total, nous n'avons guère, pour aborder les écrits trinitaires de Godescalc, que le fil conducteur ci-dessus déterminé : l'usage permettra d'en juger la valeur et la solidité.

Nous répartirons donc notre étude selon deux masses essentielles : étude de Dieu comme « omis et trinus », étude plus particulière des personnes de la Trinité. Dans la première partie, nous aurons à mener de front les deux ordres de problèmes que nous avons signalés : problème numérique et problème logique ; aussi bien ces deux ordres de spéculations ne peuvent-ils pas être concrètement séparés. Nous subdiviserons cette première partie en trois chefs : thèse générale (Deus unus et trinus) ; l'unité de Dieu (Deus unus) ; la Trinité (Deus trinus). A chaque fois nous essaierons de préciser les modes de preuve dont use Godescalc[1].

B. Deus unus et trinus

Natura, persona.

L'expression qui revient constamment chez Godescalc dès qu'il est question de Dieu, et dont la fréquence dans les textes découverts par Dom Morin a contribué à les faire attribuer à notre auteur[2], c'est le couple d'adjectifs « unus et trinus ». On le trouve dans les textes poétiques :

deus trine deus une[3],

ou encore :

Trinum unumque deum..A

On le trouve très souvent dans les textes en prose, non seulement accolé au nom de Dieu, mais aussi quand il est fait mention d'un attribut divin. Il n'est pas question ici d'entreprendre une énumération des passages où l'on trouve le « unus et trinus » (ou encore « trinus et unus » : il ne semble pas que Godescalc ait une préférence nette pour un ordre plutôt que pour l'autre) ; le lecteur pourra se reporter à la page 675 de l'édition Lambot, il y trouvera deux colonnes de références ; cela suffira sans doute à attester l'importance que Godescalc attribuait à cette expression.

Nous aurons plus loin à l'analyser, considérant à part le « unus »,

1. Il ne peut être question de faire une revue exhaustive des textes relatifs à la Trinité, dont beaucoup se recoupent, ou même se répètent : il suffira de citer et d'analyser les passages significatifs.

2. Cf. Dom G. Morin, *Gottschalk retrouvé,* dans *Revue Bénédictine,* 43 (1931), p. 303-312.

3. *Godescalci Carmina,* VI, 8, 3, éd. Traubb *(Monumenta Germaniae Historica, Poetae latini aevi Karolini,* III, p. 732).

noire Mijet, II millll pour «'en u»...... d‹ piircoinlt le I'· l,ll,l ·' """ lll""
de Hincmar.

3. Cf. les « satis evidenter », « luce clarius », « sole splendidius », · absque nubilo claret », etc..., qui sont constants chez Godescalc.

4, CL encore In remaraue ‹le Don› I.mnhor. ·» ı

puis le « trinus » : il serait donc inutile d’indiquer dès maintenant les problèmes posés par chaque terme, tout particulièrement par le second. Nous bornant à l’expression complète, nous y reconnaissons, évidemment, l'affirmation du double caractère de la divinité (essentiel pour toute théologie trinitaire, comme on l’a rappelé plus haut). Nous remarquons ensuite que l’implication d’un problème logique dans l’expression numérique se manifeste lorsque Godescalc ne se contente pas de. l’expression ramassée que nous avons citée, mais la précise en la mettant sous la forme : « naturaliter unus, personaliter trinus ». Par exemple : « Trinus est personaliter et unus naturaliter deus dominus spiritus...»[1]. L’examen de ces adverbes, ou plus exactement de la signification attribuée par Godescalc aux substantifs sur lesquels ces adverbes sont formés, ne pourra se faire avec un détail suffisant que lorsque nous aurons à interpréter le « unus » et le « trinus ». Toutefois, il est nécessaire de fixer rapidement les idées sur ce point, si nous ne voulons pas que la formule citée plus haut reste vide.

Le mot « natura » a plusieurs sens chez Godescalc, comme il est normal ; ou plutôt, un sens fondamental se développe en nuances selon le contexte[2]. « Natura » désigne, en thèse générale, ce qu’il y a de fondamental, de permanent, dans un sujet, et ce dont on peut inférer certains prédicats : ainsi, Dieu est dit : «certus... et subtilis in sua natura »[3] ; de même « solus deus habet immortalitem per naturam »[4]. De cette façon, « natura » pourra s’opposer à « gratia » comme ce qui vient du dedans à ce qui s’ajoute du dehors : les textes cités font état d’une transmission par grâce de ce qui est en Dieu par nature ; ou encore, suivant la tradition paulinienne, on mettra en comparaison le Christ et les élus, « ille filius proprius isti adoptivi ille natura isti gratia »[5]. A ce point pourrait se placer la doctrine de la double nature du Christ, et celle de la nature pécheresse, dans la ligne même du sens déjà précisé. Remarquons aussi l’opposition *natura-figura,* dans un développement relatif à l’Eucharistie[6], comme de ce qui est réel (« in re ») à ce qui est espéré (« in spe »)[7]. Nous voyons donc que, pour qui considère les emplois du mot « natura » chez Go-

1 Ici encore, on pourra se reporter à la · Table des mots et expressions » de l’édition I.ambot, article · naturaliter » (p. 649).

2. A vrai dire, Godescalc reproduit la définition de Bocce : « « Natura » est cujuslibet substantiae specificata proprietas » (p. 383, 15), mais il ne la commente nullement ; il faut donc chercher à travers les textes le sens qu’il lui reconnaît.

3. P. 485, 5.

4. P. 492, 5.

5. P. 455, 16-17.

6. P. 336, 9.

7. P. 336, 8-9.

MiHIIN, <><.// .< h<llh telt'Hli'-'. .1.11· · litl'IK Hillt'dti IU" , 1.1 (I .'.HJ,
p. OVU-O1X».
3. *Godescalci Carmina,* VI, 8, 3, éd. Traube (*Monumenta Germaniae Historica, Poetae latini aeni Karolini,* III, p. 732).

descalc, ce terme désigne à la fois la substance (ce qui est particulièrement net par le dernier texte cité) et aussi bien l'essence (voir plus spécialement le premier). C'est bien ce que vérifient d'autres passages : ainsi, nous lisons que le Christ était « in forma dei »[1], « utique per naturam substantiamque divinam »[2] ; nous lisons aussi que Père, Fils et Esprit sont un seul esprit et un seul Dieu « per naturam immo per essentiam »[3] ; enfin, les trois termes sont assimilés ailleurs d'une façon très nette : « in harum trium personarum natura substantia vel essentia vel in sapientia vel in gloriae ceu majestatis excellentia nulla est nec unquam potest esse differentia »[4]. Nous voyons maintenant que lorsque Godescalc nous présente Dieu comme « naturaliter unus », il désigne par ce caractère d'unité à la fois l'essence et la substance divines. On aperçoit ici les problèmes qui pourraient se poser à ce sujet, d'un simple point de vue logique (pensons aux divers sens du mot « substance » dans la philosophie issue d'Aristote, et dans celle d'Aristote lui-même), et aussi bien d'un point de vue philosophique ou théologique (rapport en Dieu de l'être et de l'essence). Mais cet ensemble de questions échappe à Godescalc, pour qui la logique et la métaphysique sont trop lointaines. Si l'on compare les textes où il emploie le mot « essentia », nous constatons qu'il l'utilise sans le préciser — à moins qu'il ne s'agisse des textes déjà cités, où « essentia » et « natura » sont assimilées. Même remarque pour le mot « substantia » : Godescalc l'utilise parfois au sens paulinien (« substance de la foi »)[5] ; à moins qu'il ne s'agisse de la question eucharistique (« substance du pain et du vin »)[6] ; il emploie aussi le terme de substance pour désigner le corps, et l'âme[7]. Mais il ne fait subir aucune élaboration particulière à ce concept, qu'il reçoit et manie sans se poser, semble-t-il, de question à son sujet. Une seule fois (au moins dans les textes que nous possédons) il se propose d'expliquer le terme : on lui avait demandé la différence entre « substantia » et « subsistantia ». Mais pour toute réponse il se borne à recopier un passage de Boèce, tiré du *Liber de duabus naturis et una persona Christi*[8] ; réponse analogue à la question voisine : « Utrum pater et

1. C'est une reprise et un commentaire de *Philippiens,* II, 6.
2. P. 316, 14.
3. P. 310, 2. Noter que « immo » a assez fréquemment chez Godescalc un sens explicatif, avec un léger renforcement ; cf. par exemple p. 315, 19-20 : « fluctuemus immo fluitemus. »
4. P. 270, 26-28. Cf. aussi p. 34, 7-8. Saint Augustin s'était interrogé sur tes rapports entre « essentia », « substantia », « persona » ; en introduisant « natura », Godescalc complique le problème.
5. P. 305, 29 ; p. 307, 30.
6. P. 327, 10.
7. P. 310, 22.
8. P. 133-134.

filius ac spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur »[1]. Certes il est intéressant de savoir que Godescalc connaissait ces textes, les utilisait au besoin. Mais, en l’absence de tout commentaire de son cru, il est difficile sinon impossible de savoir comment il les interprétait : on court toujours le risque de substituer sa propre perspective à celle de l’auteur en question. Nous limitant aux textes où Godescalc emploie personnellement les mots « essentia » et « substantia », nous ne pouvons que constater leur brièveté.

Il existe toutefois un passage intéressant à plus d’un titre, puisqu’il précise la notion de « natura » et introduit celle de « persona », et peut ainsi passer pour le meilleur résumé de la pensée de Godescalc à ce sujet. Il s’agit d’un fragment inséré dans l’ouvrage polémique de Hincmar *De una et non trina deitate,* et reproduit dans l’édition Lambot, p. 29, 22 - 30, 5. Le voici : « Siquidem inde dicitur in deo persona quod per se sit una. Quapropter cum dei natura nihil aliud sit quam generalis communis atque universalis omnium trium substantia, et unaquaeque in trinitate persona nihil sit aliud quam propria specialis et individua singulorum substantia et essentia, patefacta est deo gratia luce clarius inter unam dei naturam et tres personas differentia, eo videlicet quod in natura demonstratur omnium trium substantialis generalis communitas universalitas unitas, et in personis declaratur individua singulorum specialitas atque proprietas. Et ita his quoque consequenter manifestetur trinitas et sicut superius una scilicet natura sic et in his trina deitas ».

Nous trouvons d’abord dans ce texte l’assimilation, connue, de « natura » à « substantia » ; nous voyons aussi, notons-le, les mots « substantia » et « essentia » utilisés pour expliquer la notion de personne, ce qui pose un problème, puisque, nous le savons, « essentia » et « substantia » sont la même chose que « natura » : il y aurait donc une nature de Dieu et une nature de chaque personne divine. En effet, le contexte précise cette distinction en référant la première à une communauté logique, et la seconde à une singularité particulière à chaque personne. Et nous voyons ici amorcé un thème théologique que nous aurons l’occasion de reprendre lorsque nous commenterons l’adjectif « trinus » : tout se passe comme si Godescalc ne conférait à Dieu, pris indépendamment des personnes (si c’est possible, et dans la mesure où c’est possible) qu'une existence logique, nominale, abstraite, ou comme on voudra l’appeler ; Hincmar, nous le verrons, a vu ce point faible. En tous cas, nous comprenons mieux à présent l’expression « naturaliter unus » : « in natura demonstratur omnium trium... unitas », comme le dit notre texte. C’est donc la

même chose de parler de l'unité divine et de parler de la nature divine : nature implique unité, on ne peut concevoir la nature de Dieu sans poser en même temps l'unité de Dieu, et cela, dans la mesure même où ce Dieu se spécifie en trois personnes[1]. Le « naturaliter unus » est donc non seulement inséparable, mais corrélatif du « personaliter trinus ». Et c'est cette seconde expression qu'il faut maintenant expliquer.

Le terme « persona » est important pour Godescalc, puisque c'est à son propos que la question de la « trina deitas » se pose. Aussi notre auteur prend-il un soin particulier à l'élaborer. Nous venons de voir qu'il le fait venir de l'expression « per se una », se conformant en cela à l'étymologie donnée par les glossaires de Placidus et d'Ansileubus. Il cherche même à distinguer « persona », masque, de « persona », personne : « « persona » a « personando » dicta corripitur, « persona » vero dicta quod « per se est una » producitur »[2]. Peu importe pour nous que cette distinction métrique soit fausse : il est significatif que Godescalc cherche à justifier l'étymologie qu'il accepte, et à consacrer la pluralité des sens par une pluralité morphologique. D'autre part, une note placée dans *YOpusculum primum de rebus grammaticis*[3] reproduit une définition de Boèce : « « Persona »... (est) rationabilis naturae individua subsistentia ». Comme par ailleurs il ne commente nullement les termes « rationabilis » et « subsistentia »[4], cela ne nous avance pas beaucoup. L'examen des textes montre que Godescalc prend le mot « persona » soit dans un sens courant[5], soit dans un sens grammatical[6], soit, et le plus souvent, dans un sens théologique. Mais c'est toutefois le texte cité plus haut qui nous renseigne le mieux sur le sens du mot. Nous voyons que « persona » désigne un être dans ce qu'il a de spécial, d'individuel, de singulier, selon une propriété qui le distingue des êtres de même nature. Nous avons remarqué plus haut que la trinité des personnes divines appelait l'unité de Dieu, il nous restera à voir si cette implication est réciproque, autrement dit, si l'unité de la nature divine appelle la trinité des personnes. D'après le texte que nous avons déjà utilisé, nous ne pouvons pas encore le préciser : il semble même que la notion de personne pose un commencement absolu dans le dévelop-

1. Nous rejoignons ici, mais toujours sur le plan de l'implicite, les problèmes logiques et théologiques cités plus haut : ambiguïté du mot « substance » (substance première, substance seconde) et les rapports en Dieu de l'être et de l'essence.
2. P. 459, 7-8.
3. P. 383, 16.
4. Sinon, comme nous l'avons vu, en recopiant Boèce.
5. Par exemple, p. 91, 11-12 : « unam illam maculosam peremptamque perso-

pement logique selon lequel nous définissons le mystère de la Trinité : et nous rejoignons ici la remarque déjà faite, d’après laquelle la Divinité semble bien, pour Godescalc, avoir une existence seconde, dérivée, pour ainsi dire, par rapport à celle des personnes.

Maintenant, le sens de l’expression « naturaliter unus, personaliter trinus » est, sinon fixé dans le détail, tout au moins suffisamment précisé dans son intention générale. Quand nous pensons Dieu, nous pensons un et trois ; mais pensant un, nous nous référons à la nature ou à l’essence, ou à la substance (avec la relative imprécision que peuvent avoir ces termes chez Godescalc) ; pensant trois, nous nous référons aux personnes (et ici, l’expression est apparemment plus claire, parce que le terme, emprunté en somme à un niveau d’expérience moins élaboré que celui de « nature », garde quelque chose de sa simplicité originelle, immédiate, même quand on le transpose sur le plan de la théologie trinitaire).

Mais le texte de départ une fois présenté et éclairci, il nous reste encore à voir comment Godescalc le justifie et le développe ; c’est de quoi maintenant nous allons nous occuper, en nous efforçant de respecter l'exigence déjà posée : ne pas empiéter sur les développements ultérieurs, relatifs à l’« unus » et au « trinus ».

Premier texte, rôle de l’Ecriture.

Le texte fondamental, pour notre propos actuel, semble bien être celui auquel Dom Lambot affecte le numéro XIX parmi les *Opuscula Theologica* et qui se trouve reproduit page 259 et suivantes — tout au moins, le début de ce texte. Godescalc, comme il lui arrive souvent, part d’un texte scripturaire, et en développe les conséquences : puisque, selon saint Paul, l’homme qui s’unit au Seigneur est un même esprit avec lui[1], à plus forte raison Dieu-Trinité (deus trinitas) est-il un seul esprit : dans le premier cas, c’était une unité par grâce, dans le second, une unité par nature. D’où résulte que saint Jérôme a eu tort de prétendre qu’il y avait trois esprits dans la Trinité ; en réalité « quoniam sicut trinitas unus est deus et unus dominus ita naturaliter unus est sine dubio spiritus personaliter vero trinus est spiritus »[2]. Même reproche à saint Grégoire de Nazianze, qui dit que la Trinité est « unum lumen et tria » ; il n’y a pas plus trois lumières que trois esprits, ni que trois dieux ou seigneurs[3]. En-

1. *I Corinthiens,* VI, 17.
2. P. 259, 8-10.
3. P. 259, 14-15. Notons cependant que, p. 90, 11-13, Godescalc cite des textes de saint Augustin, saint Hilaire (? ; cf. la note de Dom Lambot), Prudence, qui appellent Dieu, « sub plurali numero », « tria individua », « tria summa ». Mais on voit la distinction : « spiritus », « deus », « lumen », sont des noms essentiels

P. P.II, 7 it.
3. P. 383, 16.
4. Sinon, comme nous l'avons vu, en recopiant Boèce.
5. Par exemple, p. 91, 11-12 : · unam illam maculosam peremptamque perso-

core moins faut-il dire que Dieu est « unus personaliter... vel unum lumen »[1]. Certes, saint Jérôme a eu raison de distinguer le Père, comme « spiritus principalis », du Fils comme « spiritus rectus » et de l'Esprit comme « proprio nomine spiritus sanctus »[2], mais il ne faut pas les appeler ou les prier (« vocandi vel invocandi »[3]) comme s'ils étaient trois. Si nous arrêtons ici, pour un moment, notre analyse, nous voyons que la pensée de Godescalc cherche une précision théologique supérieure à ce qu'il trouve même chez certains auteurs révérés, en distinguant « natura » et « persona », et en substituant l'adjectif singulier « trinus » au numéral « très »[4]. Nous voyons également le point de départ de son argumentation : un texte, qui ne porte pas sur l'objet précis de son étude, est commenté en fonction d'une distinction centrale (unité par grâce — unité par nature) ; et de là, pas à pas, la pensée suit le chemin ainsi tracé, en s'appuyant sur la formule fondamentale déjà longuement précisée ; cette formule prouve sa valeur dans la mesure même où elle facilite la compréhension théologique et garantit l'orthodoxie. Mais il faut aller plus loin, et corroborer ce qui a été dit. Ainsi Godescalc va-t-il faire intervenir d'autres textes : d'abord trois textes de l'Ancien Testament, où le mot Dieu répété trois fois, et chaque fois, évidemment, au singulier, garantit en même temps l'unité et la trinité : « Benedicat nos deus deus noster, benedicat nos deus »[5] ; « Cantate domino canticum novum, cantate domino omnis terra, cantate domino »[6] ; et enfin : « sanctus, sanctus, sanctus »[7]. Pour terminer, « ut nihil ambiguitatis cuilibet vel nimis tardo vel contentioso relinquatur »[8], Godescalc revient à la méthode d'argumentation déjà utilisée au départ : il cite le texte de la Genèse où il est question de l'unité de l'homme et de la femme[9] ; un commentaire de saint Paul par saint Augustin et saint Grégoire le Grand, où est posée l'unité du Christ et de l'Eglise[10] ; et enfin, témoignage tiré « de re nefaria »[11], le texte où saint Paul dit

de Dieu, tandis que « individuum » désigne une catégorie abstraite, et que « summum » est un adjectif ; il n'y a donc pas de contradiction entre ces termes, malgré quelque flottement à propos de « lumen ».

1. P. 259, 16.
2. P. 259, 18-19.
3. P. 259, 20.
4. Hincmar, nous le verrons, contestera la portée de cette substitution.
5. *Psaume LXVI,* 7-8.
6. *Psaume XCV,* 1-2.
7. Isaïe, VI, 3. Le même texte est utilisé, dans la même intention, par Alcuin, *De fide sanctae Trinitatis,* I, 2 ; *P. L.,* CI, 15 C.
8. P. 260, 4-5.
9. *Genèse,* II, 24.
10. Cf. *Ephésiens,* V, 32.
11. P. 260, 18.

que celui qui s'unit à une prostituée ne fait qu'un corps avec elle[1]. — L'analyse et le commentaire de ce passage[2] ont pu paraître longs. En fait, ils sont utiles pour présenter à la fois l'usage de la distinction de base « naturaliter unus, personaliter trinus », et le mode de raisonnement employé par Godescalc. Nous avons déjà vu que l'affirmation théologique se fortifiait dans la mesure où elle révélait sa valeur éclairante et sa rectitude. Quant à l'argumentation, elle est précise et subtile, bien qu'elle ne soit peut-être pas suffisamment ordonnée, indépendamment de la justification que cherche, pour sa formule, Godescalc, justification assez analogue à celle qu'une hypothèse quelconque tire de son application aux faits, le raisonnement utilise, en gros, deux procédés. — D'abord, un usage direct de l'Ecriture, prise dans sa lettre, et pensée dans toute la signification que l'on peut lui donner : ainsi, la triple invocation présente dans deux psaumes et chez un prophète, garantit la Trinité d'un Dieu unique. Ensuite, l'utilisation analogique, pourrait-on dire, d'un ordre de réalité appelé à témoigner d'un autre (les renseignements sur le premier étant pris soit directement chez un auteur inspiré — saint Paul, la Genèse... — soit chez l'auteur et ses commentateurs) : l'unité de l'homme avec Dieu, de l'homme avec la femme, etc..., garantit l'unité de Dieu avec Dieu[3] ; notons qu'il ne s'agit pas d'une transposition brutale d'un plan sur l'autre : la différence entre les plans va dans le sens de la preuve, la « conexio » par nature étant plus étroite que l'unité par grâce, dans le cas du premier argument ; notons ici, en sens inverse, qu'on souhaiterait une justification plus précise de cette « inseparabilis atque aeterna conexio »[4] : puisque c'est justement ce qui est en question. (Ce terme de « conexio » est employé une autre fois par Godescalc, pour désigner l'union de la divinité et de l'humanité dans le Christ[5] ; il le donne comme équivalent à « copulatio », « coadunatio », « conjunctio », tous vocables qui pourraient désigner les diverses formes d'union énumérées par Godescalc dans le texte que nous venons d'analyser ; mais il reste que l'argumentation serait plus solide si Godescalc se donnait la peine de mieux préciser et garantir la notion de « conexio » qu'il introduit ici).

En tous cas, nous voyons déjà quelques caractères importants de la technique de la preuve chez Godescalc : usage de l'Ecriture, de

1. *I Corinthiens,* VI, 16. C'est le verset qui précède immédiatement celui dont nous avons parlé.

2. La suite porte plus spécialement sur l'unité divine, c'est pourquoi nous ne nous en occuperons pas pour le moment.

3. Nous verrons plus bas comment ce mode de raisonnement se retrouve sur un autre plan, et ce qu'il implique.

diverses façons ; usage des commentateurs autorisés de l'Ecriture ; réflexion assez libre et personnelle en ce qu'elle implique un certain maniement de l'analogie, mais réflexion qui n'est pas sans quelque maladresse, parce qu'elle ignore la mise en question des concepts utilisés.

« Divinitatis ubertas ».

Mais il arrive à Godescalc d'aller plus loin, et, sinon de tenter une explication, tout au moins de présenter une sorte de justification de cette liaison entre « trinitas » et « unitas » ; à ce moment, on s'oriente vers des perspectives plus voisines de la philosophie, ou de la pure spéculation théologique, dégagée au maximum de la lettre de l'Ecriture (pour n'en plus garder, à titre d'axiome, que l'indispensable révélation du mystère). Témoin ce texte extrait d'une section disparate (« De diversis », selon le titre que lui donne Dom Lambot), mais où l'on trouve toutefois pas mal de passages relatifs à la Trinité : « De deo trinitate et unitate in hoc veritas patet. Super omnia siquidem nobis necesse est ut hinc nostra gratis divinitus inlustrata gaudeat paupertas quod nobis licet indignis penitus in singulis personis integra perfecta pariter et plena demonstrata est divinitatis ubertas, atque ob id unus deus est trinitas quia in his tribus personis inseparabilis est unitas »[1]. On voit ici que la structure trinitaire est présentée comme parfaitement cohérente en soi et avec la nature divine. C'est ce que signifie ce mot « veritas », qui semble désigner à la fois la vérité du mystère et la réalité profonde qui soutient cette vérité[2], ou, si l'on veut dire, la logique qui circule à la fois dans le discours et dans la chose dont il y a discours. On voit comment se développe la pensée : le mystère de la Trinité est d'emblée posé dans la révélation qui se dévoile à l'homme, et non seulement dans le simple rapport de Dieu à Dieu ; d'où ressort une triple valeur. D'abord, valeur apparentée à celle de la grâce, de la bonté de Dieu envers l'homme (« nobis licet indignis ») : la richesse divine (« divinitatis ubertas ») est exposée dans toute son ampleur devant la pauvreté humaine (cette idée de pauvreté humaine est pleine de sens ; elle désigne à la fois l'indigence naturelle de l'homme qui le met évidemment bien au-dessous de Dieu, et aussi cette sorte de parcimonie par laquelle nous sommes portés à limiter Dieu ; cela est très net pour qui lit le texte où il est question de ceux « qui colunt secundum judaicam paupertatem singulariter solitariam et personaliter

1. P. 318, 10-15.
.“ ’-**. ' .... crUni ,‹ p. 3Q7. 9,1 79. · , Dedit itaque

J. Nous vviiuns plus has coniiiieut ce inode de raisonnement se retrouve sur

unam majestatem pietatem potestatem sanctitatem deitatem »[1]), et cette présentation est une sorte de don propre à fortifier la faiblesse de l’homme. Ensuite, valeur de convenance, visible à qui pense correctement la nature divine (à qui dépasse sa « pauvreté » essentielle) : la plénitude de cette nature se déploie dans une trinité ; d’ailleurs, c’est plutôt l’idée de pluralité en général, que, plus spécialement, de trinité, qui intéresse ici Godescalc. Enfin, cette notion d’un Dieu un et trine offre une valeur logique qui est une garantie supplémentaire de vérité : « ob id unus deus est trinitas quia in bis tribus personis inseparabilis est unitas ». C’est là une remarque que nous avons déjà rencontrée : l’inséparabilité des personnes fait que le déploiement n’est pas une dispersion, la Trinité reste un seul Dieu[2]. Que cette synthèse spéciale de l’un et du multiple soit obtenue au prix d’un rejet — au moins esquissé — de la Divinité dans l’abstraction générique, nous avons déjà vu que c’était vraisemblable ; aussi bien aurons-nous à nous en occuper plus longuement. Mais pour l’instant là n’est pas la question : l’important, c’est que la structure « trinitas » et « unitas » enferme en elle une cohérence propre à satisfaire la raison, et que cette cohérence garantisse la « veritas » du mystère.

Ainsi, par le jeu propre de cette relation intérieure à l’essence divine, pourra se préciser la « nature » particulière des personnes (expression déjà remarquée dans l’analyse du mot « natura ») sans que pour cela disparaisse leur « inseparabilis atque aeterna conexio »[3]. Ainsi, par exemple, du Fils : « cum paire et spiritu sancto pariter et pariliter naturaliter et substantialiter deus magnus, et tamen specialiter solus est agnus juxta quod dicimus ei : Domine deus agnus dei »[4] Si l’on se réfère à sa « substance », chaque personne est Dieu, « pariter et pariliter », donc « sine differentia » (« ...nulla est nec unquam potest esse differentia »[5]) ; mais si l’on se réfère à sa « spécialité », à ce moment reparaît la diversité qui manifeste « la richesse de la divinité ». Cette synthèse de l’unité et de la distinction se retrouvera mieux à propos de l’étude de chaque personne particulière. Mais nous en percevons déjà assez clairement le mécanisme essentiel.

1. P. 22, 14-17.
2. Cette interprétation suppose que dans la proposition « unus deus est trinitas » « trinitas » soit sujet et « unus deus » prédicat. Sans quoi d’ailleurs on comprendrait mal l’argumentation, et la promesse de la première phrase ne serait pas tenue. Ajoutons que « id » semble bien annoncer « quia » ; il pourrait, il est vrai, désigner l’idée d’unité incluse dans l’expression « divinitatis ubertas » ; mais la construction serait alors vraiment trop concise. Au reste, l’argument n’en est pas modifié.
3. P. 259, 5-6.
4. P. 197, 10-13.
5. P. 270, 28.

Paradigmes.

Ces caractéristiques principales de la Trinité[1], développées jusqu'à présent pour l'intellect seul, exigent d'autre part une sorte de revêtement imaginatif. Nous avons déjà vu Godescalc rappeler l'union de l'homme et de la femme, ou l'union du Christ et de l'Eglise, pour symboliser l'union des personnes divines ; il y a là un procédé de pensée qui rappelle l'idée augustinienne[2] selon laquelle l'univers ressemble, d'une certaine façon, à Dieu : par une sorte de remontée qui n'est pas sans analogie avec la dialectique platonicienne, corroborée et comme authentifiée d'un point de vue religieux par saint Paul *(Romains,* I, 20), on peut partir de la structure du monde pour approcher, autant qu'il est possible, les mystères divins. Remarquons que les paradigmes, pour ainsi dire, utilisés par Godescalc ne sont pas à proprement parler sensibles, mais déjà d'ordre spirituel ; c'est très net pour le cas de l'union du Christ et de l'Eglise ; mais ce l'est aussi pour le cas de l'union des sexes, car l'expression « una caro » dépasse la constatation sensible et prend son sens au plan métaphysique. On pourrait donner à des exemples de ce genre le nom de « paradigmes spirituels ». Il est significatif d'ailleurs que ces deux cas d'unité (et de même celui de la prostituée avec son amant) sont expliqués dans des textes sacrés, et sont donc empruntés à la sphère religieuse.

Mais l'on peut également rencontrer chez Godescalc des « images » de la Trinité qui jouent bien aussi un rôle paradigmatique, mais qui ressemblent davantage, aux paradigmes platoniciens et augustiniens, en ce qu'elles sont fournies, soit par des réalités naturelles, soit par des thèses philosophiques communes, soit par ce qu'il y a de sensible dans des institutions surnaturelles. Ainsi, — premier cas — le mystère trinitaire, avec sa synthèse caractéristique de l'un et du multiple, est comparé à l'identité du soleil, de l'éclat, de la chaleur : « In solis similitudine ejusque splendoris et caloris, quod et de igne similiter valet dici, potest trinitas unus deus intellegi pariter et ostendi »[3]. Deuxième cas : la Trinité est comparée à l'âme, dans un texte qui suit immédiatement celui qui vient d'être cité : « Pariliter id quod similitudine cognoscitur animae videlicet memoria intelle-

1. On remarquera que nous acceptons ici sans autre examen l'équivalence de « deus unus et trinus » et de « unitas et trinitas » ; c'est que ce passage de l'adjectif à l'abstrait prend toute sa valeur à propos de la querelle de la « trina deitas » ; nous réservons donc pour le moment l'étude des raisons pour lesquelles Godescalc défend cette assimilation.

2. Certains de ces paradigmes sont d'ailleurs empruntés à saint Augustin lui-même ; cf. *De Trinitate.,* VI, 3, 4 ; VI, 8, 9.

3. P. 302, 14-16. On remarquera le terme « similitudo », et l'usage qui est fait' de la « similitude » à la fois pour « faire comprendre » et « montrer ». On trouvera le même texte p. 314, 11-13 et p. 482, 8-10.

gentia voluntate »*. Enfin, troisième cas : la triple immersion pratiquée pour un unique baptême, et aussi (nous retrouvons ici un exemple de « paradigme spirituel ») le baptême « par l'eau, par l'esprit et par le feu »[2], symbolisent le mystère trinitaire : « Sicut enim unum est baptisma quamvis unusquisque Christianus ter fuerit baptizatus id est trina mersione tinctus, ita pater et filius ac spiritus sanctus, quanquam unaquaeque persona per se sit absque dubio perfectus deus dominus ac spiritus. Item cum dominus prius in aqua baptizaverit apostolos et postmodum spiritu sancto et igne sicut promisit ipse, nec tamen tria quod absit baptismata sed unum potius ipsi quoque baptisma credantur et cognoscantur adepti fuisse... multo magis deus trinitas unus deus, etc.... »[3]. Chacun de ces exemples est clair : dans chaque cas, il s'agit de présenter un objet (au sens large du mot) qui s'interprète selon trois termes, sans pour cela se disperser en trois objets distincts : ainsi, du soleil, de son éclat et de sa chaleur, inséparables et distincts ; de la mémoire, de l'intelligence, de la volonté, trois opérations d'une âme unique ; enfin du triple baptême, qu'il soit triple par le rite ou par le principe spirituel. Il est bien clair que ce procédé d'illustration est directement inspiré de saint Augustin ; ainsi, la comparaison de la Trinité avec l'âme vient tout droit du *De Trinitate,* XV, 21, où sont prises les bases de la fameuse image psychologique des processions[4].

Liturgie.

Mais, nous l'avons vu, les connaissances de Godescalc ne se limitent pas aux œuvres scripturaires et patristiques : il est également attentif aux données de la liturgie, et ne laisse pas sans y puiser cette source d'arguments et d'exemples. Nous l'avons vu chercher un paradigme dans le rite du baptême. Mais la liturgie comprend aussi des textes où Godescalc ira chercher également l'expression fondamentale de sa thèse, à qui tout le reste de son argumentation doit servir d'étai. C'est ce que l'on trouve rapporté dans la *Schedula Gothescalci* que Hincmar copie en tête de son dossier polémique : « Igitur jure sub numero singulari trinae et uni deitati suppliciter, velut expedit competit congruit, dicimus :

Te trina deitas unaque poscimus... »[5].

1. P. 302, 16-17 ; p. 314, 13-14 ; p. 482, 10-11. Cf. Isidore, *Etymologiae,* VII, 4, 1 ; et d'abord et surtout saint Augustin, *De Trinitate,* XV, 21.
2. Cf. Matthieu, III, 11.
3. P. 282, 10-21.
4. Si Godescalc avait connu le *De fide et symbolo* — mais il ne le cite jamais — il aurait pu y trouver des comparaisons naturelles : avec l'arbre (racines, tige, rameaux : un seul bois), avec l'eau (source, fleuve, breuvage ; ou trois coupes) ; *De fide et symbolo,* 17.
P. 23, 20-22.

On sait la polémique que cette remarque valut à Godescalc ; c'est qu'en effet la liturgie est une source moins sûre que l'Ecriture et que les Pères ; elle reflète bien la piété de l'Eglise, mais les auteurs d'hymnes ne sont crédités d'aucune inspiration spéciale, et Hincmar ne se fera pas faute de reprocher à Godescalc le peu de valeur de son garant : « Occasione accepta de finalité hymni cujus auctor penitus ignoratur in qua dicitur : Te trina deitas, unaque poscimus, delectabiliter vocum novitatibus ut innotescerent incubentes, coeperunt contendere quod sicut trinus et unus deus ita trina et una deitas et debeat et catholice valeat dici »[1]. On voit le mépris de l'archevêque de Reims pour un texte d'auteur inconnu, et sa condamnation implicite des « nouveautés » de vocabulaire ! Ce sera là un des reproches constants à Godescalc : qu'il s'attache à des innovations non garanties ; Godescalc, évidemment, s'efforcera de prouver que sa théorie est parfaitement orthodoxe. Mais il sera question de tout cela plus tard.

Usage de la grammaire.

Enfin un dernier ordre de recherche s'impose. Nous avons vu que Godescalc utilise l'Ecriture, quelque peu les Pères, et puise dans la liturgie l'expression fondamentale de sa doctrine trinitaire ; nous l'avons vu développer un raisonnement théologique non dénué de subtilité. Mais il ne faut pas oublier une remarque que nous avons eu l'occasion de faire : les connaissances profondes de Godescalc sont avant tout grammaticales ; on peut donc prévoir que la grammaire sera utilisée pour l'exposé de sa thèse : Deus unus et trinus, deitas trina et una.

En premier lieu, la structure grammaticale des textes est analysée, et c'est avec des termes empruntés à la grammaire que Godescalc explique sa théorie. C'est évidemment sur la distinction de nombre que porteront le plus souvent ses remarques : « ...dum sub numero singulari dicitur deitas trina licet non sit dicta subintellegitur tamen simul et una »[2]. Autrement dit, l'expression « deitas trina », si on l'interprète correctement, enferme deux idées : d'abord par la signification de l'adjectif « trinus », elle pose une idée de trinité, ensuite par sa flexion grammaticale, elle implique (« licet non sit dicta ») une singularité. On voit l'allure du raisonnement : on tire parti non seulement du sens des mots, mais encore des circonstances de leur emploi ; il y a là un dépassement de l'abstraction du vocable isolé

1. Hincmar, *De una et non trina deitate ; P. L.*, CXXV, 473 C ; cf. p. 19, 21-

vers le rôle syntaxique indiqué par la morphologie, qui est intéressant : Godescalc cherche à tirer tout le parti possible de son « explication de texte », en utilisant à plein l'interprétation grammaticale. De même, il exprimera sous une forme grammaticale la nécessité de ne mettre qu'au singulier un terme qui désigne Dieu : « Restat igitur et superest ut illi qui sunt grammatici si nolunt esse simul et haeretici non praesumant fateri in ecclesia veracis dei veritatis dei veri dei, quod tritheoteia id est trina deitas ulla ratione pluralis existât numeri, cum sit ut claret utique singularis, velut noverunt universi qui vel mediocriter artis grammaticae sunt periti. Sicut enim deus trinitas numeri singularis est juxta illud : Benedicta sit sancta trinitas, sic etiam numeri singularis est tritheoteia trina deitas, cum tamen constet e contra numeri pluralis arrianorum esse tritheoteias id est tres deitates a catholicis jure damnatas »[1]. On voit les diffé-, renies idées impliquées par ce texte : la structure grammaticale ex-1 prime certains rapports ; donc ceux qui connaissent la grammaire pourront, par la simple analyse grammaticale des termes, faire apparaître des vérités ; ainsi, que « tritheoteia » soit au singulier, témoigne en faveur de la liaison en Dieu de « Un » et de « Trois ». Mais les choses sont plus compliquées, parce qu'on peut exprimer des erreurs : les grammairiens peuvent être hérétiques ; il faut donc prendre soin de considérer les textes acceptés par l'Eglise : « tritheoteia » est orthodoxe ; « tritheoteias » (accusatif pluriel) est hérétique. Une question ici se pose évidemment, que Godescalc ne soulève pas : Quelle est la valeur réelle de la grammaire ? Si les mots peuvent être utilisés pour l'erreur[2], la grammaire ne sera pas une garantie suffisante, mais il faudra s'appuyer sur autre chose (une théologie). Peut-être Godescalc n'est-il pas loin de penser que correction grammaticale et vérité vont de pair — non que la vérité se réduise à la grammaire, mais parce qu'il y aurait une liaison profonde entre l'exactitude des mots et l'exactitude des idées | cela n'est certes pas évident d'après ses déclarations explicites, mais le texte qui vient d'être cité, avec les rapports qu'il introduit entre la grammaire et l'hérésie[3], nous invite bien à aller dans ce sens.

En tout état de cause, on voit que la grammaire offre à Godescalc au moins un moyen d'exposition précis. Cette recherche se développe en distinctions plus subtiles sur la légitimité de l'usage du pluriel pour parler de Dieu. Ainsi, on trouve une interprétation serrée de la formule biblique : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram »[4]. Godescalc en conclut à l'unité et à la trinité indis-

1. P. 23, 10-20.
2. On pense ici aux futures imprécations d'un Pierre Damiens.
3. Nous verrons bientôt cette question de plus près.
4. *Genèse,* I, 26.

1. Hincmar, *De una et non trina deitate ; P. L.*, CXXV, 473 C ; cf. p. 19, 21-20,5.______ ________

solubles de -Dieu ; et ici se justifie le pluriel : « est enim de tribus his personis in pronominibus et verbis rite pluralitas receptibilis, quod probatur illa sententia patris : Faciamus hominem etc... »[1]. Les pluriels « faciamus » et « nostram » impliquent la trinité ; les singuliers « imaginem » et « similitudinem » impliquent l'unité[2] : et cela, comme nous le verrons, se précise par une caractérisation grammaticale des hérésies. On retrouve ici le même procédé de réflexion que plus haut, seulement plus compliqué parce qu'il ne s'agit plus d'un simple substantif, mais d'une phrase entière, où la question des formes grammaticales se pose donc d'une façon plus aiguë. Mais l'état d'esprit reste le même : tirer d'une phrase, scientifiquement (c'est-à-dire grammaticalement) analysée, tout ce que l'on en peut tirer[3].

Cette forme de réflexion peut se combiner avec l'usage des paradigmes, pour éclaircir à la fois la structure trinitaire et la façon dont le langage la désigne. Ainsi, nous explique Godescalc, « Caro et spiritus in unoquoque homine duae sunt substantiae ...et quando specialibus nominibus distinguuntur pluraliter proferuntur ut : Haec invicem adversantur. At ubi communi nomine nuncupantur nequaquam pluraliter sed secundum beatos Athanasium et Augustinum et quod amplius est juxta dominum[4] singulariter pronuntiantur... »[5] : ainsi, une dualité d'usages grammaticaux signifie deux perspectives possibles sur un objet complexe ; cela est illustré par cet exemple de l'âme et du corps, joints ou séparés (ou : considérés en tant que joints, ou considérés en tant que différents ; Godescalc ne sc pose d'ailleurs nullement ici le problème philosophique qu'implique celte situation). Mais poursuivons : « ...multo magis pater et filius et spiritus sanctus, licet pluraliter efferantur propriis ad invicem relativis nominibus[6], tamen naturali communi generali nomine quod est « deus » « dominus » « spiritus » non efferuntur pluraliter ullo modo sed deus ingenitus deus genitus deus procedens simul naturaliter unus deus esse cognoscitur probatur omni modo... »[7]. On retrouve cette idée

1. P. 31, 14-17.
2. P. 31, 17-23 ; comparer avec saint Augustin, *De Trinitate,* I, 7, 14 ; VII, 6, 12 ; XII, 6, 6 ; XIV, 19, 25. Cf. aussi p. 90, 9 sqq. ; Godescalc y cite des textes de saint Augustin, de saint Hilaire (? ; cf. *supra,* p. 40, n. 3), de Prudence, où le pluriel indique la Trinité.
3. Noter que la question soulevée plus haut (grammaire et théologie) ne se pose plus, puisqu'il s'agit ici d'un texte inspiré.
4. Nous avons déjà signalé cet usage de l'Ecriture comme autorité grammaticale. Nous en verrons plus loin (chapitre II, section D) la signification profonde.
5. P. 310, 22-311, 4.
6. Cette notion de relation, essentielle à la théologie trinitaire, nous retiendra plus tard.
7. P. 311, 14-19. On notera le « probatur ». La phrase qui suit, et qui commence par « quia », me paraît contenir non la *preuve* (l'analyse grammaticale y suffit) mais la *justification,* la *raison* de cet état de choses.

centrale, déjà vue à plusieurs reprises, que Dieu peut être considéré soit « personaliter », soit « naturaliter » : à ces deux points de vue correspondent deux expressions grammaticales différentes, et réciproquement, la différence des expressions grammaticales indique la différence des points de vue possibles (il va sans dire que pour Godescalc nul problème théorétique ne semble ici se poser ; la pluralité des points de vue a son fondement dans l'être, il n'en doute pas) ; et cette idée théologique est illustrée par la distinction, en l'homme (unique), d'une âme et d'un corps (deux).

S'appuyant sur cette analyse, Godescalc en tire une conséquence valable dans le domaine de la liturgie, ou plus généralement de la prière. Lorsque nous prions Dieu, l'intentionalité de notre invocation varie selon que nous nous adressons à une personne seule, ou à la Trinité entière. Dans le premier cas, nous dit Godescalc, il faut dire « Tibi deo gratias », et, pour ne pas oublier les deux autres personnes, « Vobis deo gratias »[1] « ne simus ceteris duabus personis ingrati »[2]. La même idée est reprise ailleurs sous une forme différente : « ...quando loquimur ad unam quamlibet ipsarum *(scii,* personarum) et tacemus de celeris duabus... possumus dicere... : Sit tibi et vobis deo trino et uni vestroque pariter nomini laus honor et gloria... At quando loquimur de ipsa trinitate vel ad ipsum unum deum trinitatem : Sit tibi tuoque nomini laus honor et gloria »[3]. On voit par là comment s'unissent le singulier et le pluriel : parlant à la Trinité entière, on utilise le singulier (Deus est unus) ; parlant à une seule des personnes, on utilise également le singulier ; mais parlant aux trois, on utilise le pluriel (Deus est trinus) en l'accolant à un singulier (Deus est unus et trinus) ; d'où l'expression « vobis deo gratias » ; le pluriel « vobis » se réfère à la trinité des personnes, le singulier « deo » à l'unité de nature.

Godescalc joint à ce développement un tableau des hérésies : selon l'usage que l'on fait (ou que l'on peut faire, logiquement parlant) du singulier et du pluriel dans l'invocation à Dieu on se placera dans une position religieuse bien déterminée : « ...quisquis loquens ad unam personam dicit : Tibi trinitati deo gratias, pene sic errat ut judaeus et sabellianus. Porro qui dicit : Vobis diis gratias, aut paganus est aut arrianus. At qui dicit uni cuilibet personae : Tibi deo gratias, atque aeque ceterisque duabus personis : Vobis deo gratias,

1. P. 31, 13-14 ; p. 33, 14-17.
2. P. 33, 16.
3. P. 309, 16-24. Dans la même perspective, voir une curieuse construction p. 144, 9-12 : « Quod autem spiritus sanctus, cum sit per se deus tam bonus pari-

revera catholicus est ac verus utique Christianus »*. De même, nous dit Godescalc, si Dieu avait dit « Faciam », les sabclliens auraient raison ; s'il avait dit : « ad imagines nostras », ce seraient les ariens ; il a dit « Faciamus... ad imaginem nostram », et ce sont les catholiques qui sont dans le vrai2.

On voit donc comment le langage peut enfermer ou indiquer l'erreur théologique — retrouvant ici une question posée plus haut. — On voit aussi comment il faut interpréter le rôle de la grammaire. Si on se détourne de la révélation, « tibi deo » ou « vobis diis » sont des expressions parfaitement correctes ; pourtant elles sont damnables pour le chrétien. En revanche « vobis deo », qui unit le singulier et le pluriel, est la seule formule convenable pour qui s'adresse à la Trinité. Faut-il en conclure que la grammaire est défaillante ? Pourtant, il nous a semblé voir plus haut que Godescalc avait beaucoup de confiance en cette science. Ce qu'il faut voir, ce que nous avons déjà signalé, et sur quoi nous aurons l'occasion de revenir, c'est qu'il faut prendre la grammaire non comme une science isolée — une science païenne — mais l'intégrer à l'ensemble de la culture chrétienne. Dans cette perspective, l'Esprit Saint vaut mieux que Donat, et la grammaire «vraie»3 est elle aussi régénérée par l'incarnation, comme toute chose humaine. La grammaire qui nous fait dire « vobis deo » est « vraie », parce qu'elle exprime ainsi une vérité inconnue des auteurs païens de la grammaire antique : la restructuration des valeurs apportée par le christianisme s'étend même au domaine scientifique. Faute de cette perspective, on ne comprend pas que Godescalc puisse à la fois se fier à la grammaire, et utiliser les flexions d'une façon aussi inattendue.

Nous voyons maintenant comment se présente la thèse générale de Godescalc : Deus unus et trinus (ajoutons : deitas una et trina ; mais comme nous l'avons déjà dit, l'analyse spéciale de ce passage d'une expression à l'autre viendra plus tard : « deitas una » ne fait pas problème, mais bien « deitas trina » ; or il serait de mauvaise méthode de brouiller les questions pour le seul propos d'être exhaustif d'emblée). Nous voyons comment est justifiée la formule, nous avons pu étudier les différentes formes d'argumentation utilisées, de telle sorte que parallèlement à la stricte recherche théologique a commencé à se développer un exposé des méthodes de preuve que l'on relève chez Godescalc ; du même coup, la forme d'esprit de notre auteur s'est précisée, manifestée plus clairement que par l'analyse1

1. P. 33, 17-23.

I I .1l, I I I t , 1l. II, I I I /
2. I>. 33, 16.
3. P. 309, 16-24. Dans la même perspective, voir une curieuse construction p. 144, 9-12 : « Quod autem spiritus sanctus, cum sit per se deus tarn bonus pari-tor itf tom >> >> * wtor n iiu.ui mu. imwinm u<..

A'J ia »ii iiiiiii i hi ill niihjiu ni uiiiii MiAl i

de sa culture fuite plus haut. Il nous faut, maintenant dissocier l'expression complète, et passer à l'examen de chacun des termes : « Deus unus », « Deus trinus » (ou « deitas trina »).

C. – Deus unus

Il n'y a qu'un seul Dieu : c'est ce que l'on sait depuis que Dieu et Moïse ont parlé face à face, et contre les divers paganismes le monothéisme juif a farouchement gardé ses positions. Mais dans un contexte chrétien le problème est tout autre ; ce n'est plus à l'extérieur que la pluralité s'affirme : à l'intérieur de l'être divin lui-même, le nombre apparaît ; pourtant, il ne s'agit de restaurer aucun polythéisme : le Nouveau Testament achève l'Ancien, il ne le contredit pas. L'effort de la théologie chrétienne tend à développer cette union complexe d'unité et de pluralité : nous venons de voir comment Godescalc expliquait cette synthèse. Mais chacun des termes mérite un traitement particulier : il faut d'une part défendre la Trinité en face de la tradition hébraïque ; et il faut aussi défendre l'unité, en face du paganisme d'abord, puis des spéculations gnostiques et des hérésies qui risquent de dissocier la divinité en trois termes. Autrement dit, pour reprendre les formules que nous avons déjà utilisées, il faut, après avoir affirmé le « Deus unus et trinus », poser le « Deus trinus » et le « Deus unus ». Commençons par le dernier ; ce n'est pas sans doute que l'unité ait priorité sur la trinité, ni l'inverse, puisque Dieu est inséparablement un et trine ; mais d'un côté, par ce fait même, il nous est loisible, après avoir posé la synthèse, de commencer par l'un ou l'autre des termes de l'analyse ; en outre l'affirmation de l'unité correspond au thème le plus ancien de la tradition judéo-chrétienne ; enfin, comme c'est surtout la théorie de la « trina deitas » qui distingue Godescalc dans l'histoire de la théologie trinitaire, il vaut mieux la réserver pour la fin.

Nous pourrons, pour l'examen de ce point nouveau, adopter un plan analogue, dans ses grandes lignes, à celui que nous avons précédemment suivi : attestations de la thèse empruntées à Godescalc ; usage des autorités scripturaires et patristiques ; examen des approfondissements personnels apportés par notre auteur, ces derniers se rattachant à des modes de raisonnement philosophiques et théologiques, et à la grammaire. Il va sans dire que le détail des textes débordera souvent la netteté des grandes lignes ainsi posées : outre que le « Deus unus » n'est en somme qu'une abstraction par rapport au « Deus unus et trinus », et qu'ainsi les développements se mêlent, nous savons que les textes de Godescalc ne sont ni écrits ni disposés d'une façon assez systématique pour qu'un plan logique corresponde exactement au traitement effectif des matières.

1. P. 33, 17-23.

La formule « unus et trinus » est, nous l'avens vu. extrêmement fréquente dans les textes dont nous disposons. En revanche, les affirmations isolées de l'unité de Dieu sont moins nombreuses, encore qu'on ne puisse pas dire qu'elles soient exceptionnelles. La plupart du temps, Godescalc les intercale dans les développements qui traitent à la fois de l'unité et de la trinité. Toutefois, ne serait-ce qu'en faisant des extraits, on peut trouver des textes précis. Ainsi : « ...tu deus qui interpretaris timor et tu deus caritas qui interpretaris amor... non quod absit tres naturaliter timores et amores verum naturaliter unus es timor et amor.... »[1]. Ou encore: « ...non sunt ullo modo tres credendi spiritus quemadmodum nec tres dii domini nec tres vitae sapientiae salutes virtutes deitates divinitates majestates potestates neque tria lumina principia culmina, quod arrianorum est perniciosissimum virus »[2]. Et de même qu'aux textes en prose, on peut s'adresser aux poésies :

Sedula dulci
laus genitori
et tibi proli,
flamini et ipsi
perpes et uni
laus deitati.[3][4]

Mais en somme le principal n'est pas tant de trouver des attestations de l'unité de Dieu, que de voir comment Godescalc prouve cette unité. En général, répétons-le, son argumentation porte moins sur l'unité que sur la liaison de l'unité avec la trinité. Néanmoins, en pratiquant encore les extraits nécessaires, on arrivera à isoler ses raisonnements sur ce point. Cela est assez facile lorsqu'il arrive à Godescalc, après avoir défendu le « unus et trinus », de préciser qu'il ne pose pas pour autant une pluralité de dieux (précision bien nécessaire, si l'on pense à la vigilance facilement agressive de Hincmar 1). Ainsi, dans un texte tiré d'un opuscule *De Trinilate*[*], Godescalc, après avoir montré que Dieu est un esprit « naturaliter unus, personaliter trinus », imagine que son lecteur, ou qui que ce soit, pourrait bien penser qu'il y a trois esprits dans la Trinité, en se fondant sur le texte de saint Matthieu, IV, 1 : « ductus est Jesus in desertum a spiritu », qui établit une différence entre Jésus conduit, et

1. P. 24, 21-24. On remarquera le « naturaliter unus · : ce passage est extrait d'un paragraphe qui commence ainsi : « Da deus vere ac vive naturaliter une personaliter trine... »
2. P. 264, 13-17.
3. *Godescalci Carmina,* H, 13 ; éd. Traube, *Monumenta Germaniae Historica, Poetae latini aevi karolini,* III, p. 726.
4. P. 259 sqq. ; le titre est de Dom Lambot.

l'esprit conducteur[1]. La réfutation de l'erreur possible est étayée sur des textes scripturaires accompagnés d'une exégèse peut-être moins convaincante que ne le croit Godescalc. Voici le texte : « ...responde sine qualibet cunctatione quod sicut non sunt duo dii pater et filius quamvis psalmista dicat : Unxit te deus deus tuus[2], ubi prorsus intellegitur deus unguens et deus unctus, ita non sunt duo spiritus ducens et ductus nec ob id etiam duo sunt dii quia dixit dominus discipulis suis : Vos me amastis et credidistis quia a deo exivi[3], et ei dixerunt discipuli : Credimus quia a deo existi[4]. Patet enim sine dubio quod deus exivit a deo non tamen ideo duo dii sunt ullo modo sicut nec ob id duo domini quia dicit scriptura : Pluit dominus a domino[5] vel : Dixit dominus domino[6], ncc ideo tres domini quia dixit dominus : Et nunc dominus misit me et spiritus ejus[7]. Claret ergo quod sicut non sunt duo domini mittens et missus gignens et genitus nec duo dii unguens et unctus ita non sunt duo spiritus ducens et ductus. Sed si audire vis qui sint duo spiritus, plane dominus et diabolus adsumens et adsumptus temptans et temptatus vincens et victus superans atque superatus duo sunt spiritus quia diversi penitus. At in spiritu qui est trinitas non est quod absit ulla pluralitas, quia nulla diversitas sed omnino compar aequalitas. Amen »[8]. On reconnaît dans cette argumentation des procédés déjà analysés, le principal étant l'utilisation des textes sacrés. Le texte des *Psaumes* (CIX, 1) : « Dixit dominus domino meo : sede a dextris meis » est d'ailleurs souvent utilisé par Godescalc lorsqu'il parle du Père et du Fils ; de même, le texte d'Isaïe (XLVIII, 16) se retrouve à diverses reprises dans son œuvre. L'idée générale de cette exégèse — ou plutôt de cette amorce d'exégèse — c'est que partout où, dans l'Ecriture, il est question de Dieu, il faut comprendre les différences qui y sont mises comme des différences de personnes, non de nature. On souhaiterait voir justifiée cette interprétation ; sans doute Godescalc s'appuie-t-il sur une tradition bien établie ; peut-être ses citations de l'Ancien Testament lui paraissent-elles d'autant plus probantes que la formulation explicite du mystère trinitaire n'est pas antérieure à la venue du Christ. Toujours est-il que les citations qu'il accumule lui permettent de répondre à la difficulté : il n'y a pas deux esprits, l'un conduisant, l'autre conduit, mais un seul Dieu en plu-

1. P. 267, 19-21.
2. *Psaume XLIV*, 8.
3. Saint Jean, XVI, 27.
4. 76id,, 20.
5. Genèse, XIX, 24.
6. *Psaumes CIX*, 1.

sieurs personnes (deux ici) ; si l'on veut absolument distinguer deux esprits, ces deux esprits seront Dieu et le Diafile, « diversi penitus » ; il ne s'agit donc pas de deux esprits dans la Trinité, où il n'y a « nulla diversitas »[1]. La fin du texte cité déborde l'usage de l'autorité scripturaire pour faire intervenir un raisonnement d'un autre ordre, sur lequel nous aurons à revenir. Pour l'instant bornons-nous à constater que, dans ce passage au moins, l'argumentation exégétique de Godescalc manque de force probante — à moins qu'on ne l'étaye par une tradition ; mais alors, c'est cette tradition qui fait toute la force du raisonnement.

En fait, Godescalc a pris soin de constituer un dossier patristique relatif à la Trinité : ce dossier est reproduit, pages 101-130 de l'édition Lambot, sous le titre (ajouté par l'éditeur) de *Excerpta de Trinitate*. Il est inutile d'analyser le détail des citations[2], mais on peut au moins noter que pas mal de ces extraits concernent l'unité de Dieu. Ainsi en est-il, par exemple, des extraits de saint Fulgence[3], ou de saint Augustin[4]. Même, il arrive à Godescalc de se référer à des auteurs plus récents : saint Isidore[5], et Alcuin[6]. Il est regrettable que Godescalc n'ait pas commenté directement toutes ces pages qu'il cite : nous verrions d'une façon plus précise la manière dont il interprète et utilise les autorités qu'il juge assez importantes pour en copier d'aussi longs fragments. Toujours est-il que, nous le voyons, les arguments tirés de l'Ecriture sont, dans l'ensemble, assez décevants ; les extraits patristiques sont plus riches, mais, pour ainsi dire, muets. En revanche, on trouve des passages beaucoup plus intéressants, où Godescalc présente ses raisonnements personnels (en les appuyant, bien sûr, sur des citations ; mais l'essentiel est qu'elles prennent place dans un contexte d'approfondissement théologique propre à l'auteur). C'est de ce côté qu'il nous faut maintenant nous tourner.

Le texte qui nous servira de point de départ fait suite immédia-

1. Cette exégèse mériterait peut-être davantage d'explications que n'en donne Godescalc.

2. Ce pourrait être le travail de qui chercherait à déterminer quelles sont les sources de Godescalc, et comment il y réagit. Ici, nous nous occupons seulement de la façon dont il prouve ses thèses relatives à la Trinité.

3. P. 101-102.

4. P. 113 sqq.. Notons que Godescalc n'accepte pas passivement, à propos de cette question de l'unité divine, toute assertion patristique, fût-elle de saint Augustin ; ainsi il lui reproche d'avoir dit dans un sermon : « dies ex die duo sunt dies » (« dies ex die » devant équivaloir à « filius ex patre ») ; Godescalc n'accepte pas cette dualité (p. 140, 21-26). De même, et malgré saint Jérôme, le Père et le Fils « non sunt duo domini » *(ibid.,* 14-21).

6. *Psaumes CIX,* 1.
7. Isaïe, XLVIII, 16.

ПB nnnIn

Ioııκiıl A celui que iiuiim iivoiin utilisé île iui'iuc façon poui étudier la thèse du « Deus unus et trinus ». Il s'étend de. la page 260, 23, à la page 262, 22. Le développement, un peu sinueux, est plus solide dans l'ensemble que celui que nous venons de voir. Etudions-en les points principaux.

L'argumentation commence tout à fait comme celle que nous avons déjà citée : on pourrait penser qu'il y a trois esprits dans la Trinité « quia singillatim unaquaeque persona per se spirat sicut ait ipse filius de spiritu sancto : Spiritus ubi vult spirat... &l. Mais on ne dit pas qu'il y a trois vies dans la Trinité « quia unaquaeque persona vivit ac vivificat »1 : la preuve en est fournie par trois citations scripturaires beaucoup plus pertinentes que plus haut — ou dont la pertinence est beaucoup plus évidente ; elles sont toutes trois de saint Jean : « sicut pater habet vitam in semetipso, sic dedit et filio habere vitam in semetipso » (V, 26) ; « sicut pater suscitat mortuos et vivificat, sic et filius quos vult vivificat » (V, 21) ; « spiritus est qui vivificat » (VI, 64). Ainsi, les trois personnes sont mises en cause ; et pourtant, il n'y a pas trois vies divines, mais une seule. — De même, « Neque 1res propterea dicendi sunt dii id est timores, neque tres domini quia singillatim unaquaeque persona similiter et aequaliter ab omnibus nobis timetur nostrique semper coaequali dominatione dominatur »[3]. Ainsi, tout à l'heure, le fait que chaque personne vive et vivifie, qu'il y ait donc pluralité d'actes de vie et de vivification, n'entraînait pas une dispersion de la vie divine ; de même, et inversement, la crainte unique de Dieu et la domination unique témoignent en faveur de l'unité. Et ici apparaît la notion fondamentale, bien que mal explicitée, de communauté ; déjà indiquée par les « sicut... sic » des deux premières citations johanniques, reprise dans l'expression « coaequali dominatione », elle va revenir plus nettement : « ...cum sit in trinitate deo domino vita spiritu coaequalis et consubstantialis naturaliter unitas, abest omnimoda procul penitus pluralitas »[4] : à l'unité de vie et d'esprit que nous venons de constater correspond, pour ainsi dire, la communauté dans l'éternité, l'égalité et la substance, et il semble bien que ce soient ces trois aspects de la communauté qui garantissent l'unité ; en effet, ils impliquent qu'il n'y a nulle différence en Dieu — différence qui entraînerait un défaut : « Atque ubi nulla deitatis vel dominationis nec

1. P. 260, 25-27 ; la citation est de saint Jean, III, 8 ; elle est suivie d'une lacune dans le texte de Godescalc.
2. *Ibid.,* 28-29.
3. L'interprétation de « deus » comme « timor » est fournie par saint Isidore (*Etymologiae,* VII, 1, 5).
4. P. 261, 10-12.

Mimlhi , «iŋ»I H lui l< |Hinhi< il hvuli <lll d«nn mi h«hii«ii : ▮ <ll<'x «x <ll« duo Hunt <ll«s » (« di<s ex die » devant équivaloir Λ « Illius ex patre ▮) ; Godescalc n'accepte pas cette dualité (p. 140, 21-26). De même, et malgré saint Jérôme, le Père et le Fils « non sunt duo domini » *(ibid.,* 14-21).

ulla vivificandi vel spirandi est differentia nulla prorsus ibi est pluralitatis indigentia ol.

L'argument est suffisamment clair : la pluralité implique nécessairement une différence ; là où il y a communauté parfaite, donc là où il n'y a pas de différence, il ne peut y avoir de pluralité. En outre, nous avons déjà vu1 que Fépanouissement en trois personnes de la nature divine manifestait une sorte de générosité foncière, opposée à notre « paupertas » ; ici nous voyons, symétriquement, qu'une pluralité qui diviserait radicalement la nature divine serait un manque : « indigentia ». On souhaiterait que Godescalc ait développé plus nettement ces deux points, et ensemble ; il ne l'a pas fait, mais nous pouvons pourtant remarquer que, du rapprochement de ces deux textes, naît un argument supplémentaire en faveur de l'union en Dieu de l'un et du trine ; il y faudrait aussi une justification plus précise de la richesse du « trois en un » et de l'indigence de la pluralité pure. Tels qu'ils sont, les deux passages gardent pourtant une valeur suggestive indéniable. Ils indiquent en effet une complémentarité entre l'unité et la trinité, chacun de ces aspects manifestant d'une manière spéciale l'excellence toute particulière de la nature divine, qui s'épanouit sans se diviser, et reste une sans s'appauvrir :- il y a là une sorte d'argument de convenance, étant normal, en quelque sorte, que Dieu témoigne sa perfection de toutes les façons possibles, même si, pour l'intellect humain, les caractères de cette perfection paraissent d'abord contradictoires entre eux. La partie vraiment personnelle du raisonnement s'achève par une réflexion sur les concepts théologiques et ce qu'implique leur usage : saint Augustin nous dit, dans le De *Trinitate,* que la nécessité de s'exprimer (« elocutionis necessitate »3) a obligé les Latins à nommer, au pluriel, trois personnes divines : or, explique Godescalc, si l'on pouvait dire « trois esprits » (« si tres regulariter spiritus poterant dici »4), quel besoin de prendre un autre terme — celui de « personne » — pour exprimer ce à quoi le mot « esprit » suffirait ? C'est bien la preuve qu' « esprit » ne doit pas, quand on parle de Dieu, être pris au pluriel — donc que Dieu est essentiellement *un* esprit.

1. *Ibid.,* 12-14. Cf. pour cette référence à la « differentia », Boèce, *De Trinitate,* I *(P. L.,* LXIV, 1249 C) ; mais Dom Lambot n'a relevé aucune référence explicite à cet opuscule.
2. *Supra,* p. 43-44.
3. P. 261, 20.
4. P. 261, 24. L'adverbe « regulariter » est surtout fréquent dans les opuscules grammaticaux (cf. l'index de l'édition Lambot, p. 664). Dans les textes théologiques, il est volontiers accompagné d'un autre adverbe qui ajoute, à l'idée de normalité, celle d'orthodoxie : · regulariter atque catholice » (p. 22, 6-7), « ut veraciter ut regulariter » (p. 337, 9).

Cette nouvelle forme d'argument postule que l'univers du discours est adéquat aux réalités qu'il a pour fonction d'exprimer, que la conceptualisation théologique élaborée par les théoriciens antérieurs est pleinement fondée ; on reconnaît là une double attitude de confiance déjà remarquée chez Godscale : confiance en la structure du langage, confiance — parfois mitigée de critique, nous l'avons vu — à l'égard des autorités qui ont avant lui approfondi les choses divines. Cette double implication est rendue plus manifeste par la présence de l'adverbe « regulariter » (voir note précédente) : la preuve est doublement étayée, la vérité de la conclusion étant garantie à la fois par la vérité des mots et par la vérité de la tradition théologique. Nous avons déjà vu Godescalc utiliser ces deux ordres de références, mais séparément ; ici, il les unit dans une même argumentation, sans préciser d'ailleurs les éléments divers qu'il met ainsi en jeu ; peu importe qu'il en ait ou non pleine conscience, le principal est qu'il le fasse. — Après ce dernier argument, on revient à des citations : saint Augustin, saint Grégoire, l'évangile de saint Jean : rien ici que de connu, tout au moins en ce qui concerne les méthodes de preuve, et il semble que Godescalc dévie de sa ligne première, et s'efforce plutôt de prouver, par voie d'autorité, que Dieu est « spiritus » : inutile donc de s'étendre davantage.

Dans la suite du texte (pages 266 et 267) Godescalc reprend son développement en apportant d'autres preuves scripturaires ; on n'y trouve rien de nouveau, du point de vue formel, par rapport à ce que nous venons de voir. — Résumons les formes principales de l'argumentation ; nous y voyons à peu près au complet l'arsenal de Godescalc : Ecriture ; autorités théologiques ; réflexion philosophique, qui met en jeu l'intentionalité du rapport de l'homme à Dieu (un seul objet de crainte), l'indivision du pouvoir divin (une seule domination), l'idée de communauté sans différence, la perfection de l'unité ; enfin, la valeur intrinsèque du vocabulaire théologique. Tout cela témoigne, encore une fois, d'une méthode de pensée déjà élaborée, sinon encore consciente d'elle-même ; sur le plan de l'implicite, Godescalc utilise avec vigueur (sinon toujours avec souplesse) des concepts et des postulats qui ne demanderaient qu'une prise de conscience suffisante pour recevoir une élaboration plus poussée, une justification expresse, et former ainsi les éléments d'une théologie et d'une métaphysique systématiques.

Perfection, égalité, unité.

Indépendamment de cette page, qui présente un véritable faisceau de preuves, on trouve dans le reste de l'œuvre de Godescalc

cependant, de l'unité divine. On se rappelle ce texte déjà cité : « ...naturaliter unus est deus, quia in harum trium personarum natura substantia vel essentia vel in sapientia vel in gloria seu majestatis excellentia nulla est nec unquam potest esse differentia »[1] ; on y voit posée l'unité de la nature des trois personnes, thème que nous avons déjà effleuré et sur lequel nous reviendrons ; on y voit aussi réapparaître l'idée présente dans le texte plus long précédemment utilisé : celle de l'absence de différences en Dieu, qui, posée à partir de deux ou trois exemples, aboutissait à l'idée de « coaeterna coaequalis et consubstantialis naturaliter unitas »[2]. Ici, ce thème est repris à propos d'exemples différents : c'est dans la sagesse ou dans l'excellence de la gloire et de la majesté, que Dieu est, pour ainsi dire, naturellement, substantiellement et essentiellement identique à lui-même, et cette identité parfaite implique l'unité. Ce procédé d'argumentation n'est nullement isolé dans l'œuvre de Godescalc. Nous l'avons déjà vu à deux reprises : tout récemment à propos de l'unité d'esprit (« At in spiritu qui est trinitas non est quod absit ulla pluralitas, quia nulla diversitas sed omnino compar aequalitas »[3]), et auparavant : « ...in his tribus personis nulla fuit est aut erit immo nec quod absit esse potuit potest aut poterit diversitas vel inaequalitas vel quantulacumque dissimilitudo »[4]. Ces deux textes restent abstraits : le second est certes quelque peu éclairé par les lignes précédentes (où il est question du nom « naturel, commun, général » de Dieu — passage que nous reverrons bientôt, et encore par la suite) ; le premier, en revanche, n'est pas préparé par le contexte, où il est placé comme une vérité affirmée, ou admise, plutôt que comme une proposition à établir. Mais il est d'autres passages où l'unité est posée d'une façon déjà plus nuancée, plus détaillée, toujours en fonction de cette idée centrale d'identité. Ainsi, « ...cum sit unaquaeque persona per se plenus perfectus et integer deus dominus spiritus et cetera cuncta quae protuli superius, ideo tamen simul non sunt tres quod absit dii domini spiritus, quia nulla est ibi voluntatis diversitas nec ulla potestatis inaequalitas sed una semper voluntas compar caritas individua simul et coaequalis potestas, nec ulla melior major aut minor sed una penitus eademque dignitas honor gloria majestas »[5].

Ici, l'argument de l'égalité, ou de l'identité, prend appui sur la

1. P. 270, 25-28. Cf. *supra,* p. 37.
2. P. 261, 10-11.
3. P. 268, 10-12. Cf. *supra,* p. 54.
4. P. 311, 20-22 (cf. *supra,* p. 49-50). Cf. aussi p. 462, 8-11 : « Pater et filius et spiritus sanctus unus est spiritus et unus est deus per naturam, ubi est essentialiter aeternaliter et aequaliter caritas individua concordia compar et potestas

Indépendamment de cette page, qui présente un véritable faisceau de preuves, on trouve dans le reste de l'œuvre^de^Godescalc

M MI Hlillô | llfhll liniqiu 111 «Hil·· *·· M |

notion de perfection : chaque personne étant complètement Dieu, et Dieu étant parfait, il est impossible qu'il y ait entre elles désaccord (« voluntatis diversitas »), ni inégalité ; d'où résulte l'unité. L'idée n'est pas différente de celle qui est exprimée dans les passages déjà utilisés, mais l'argumentation est plus nourrie, et la pensée plus dense ; au surplus, cette idée de la perfection divine, banale si l'on veut, a chez Godescalc une résonance particulière : nous le verrons plus bas, quand nous étudierons la « trina deitas » ; elle sert de pivot au raisonnement qui permet de transposer en termes abstraits les qualificatifs que l'on attribue à la divinité ; nous le saisirons mieux plus tard, mais on comprend tout de suite que cette liaison entre le parfait et l'expression abstraite, générique en somme, et donc sans degré, de la qualité, implique d'une façon encore plus nécessaire l'unité essentielle de Dieu. Il est même assez curieux, notons-le par provision, que la même idée qui sert — bien qu'implicitement ici — à corroborer l'affirmation d'un Dieu un, serve par la suite à Godescalc d'argument pour présenter une déité trine, et à Hincmar de prétexte pour accuser Godescalc d'introduire le nombre dans la divinité. — Toujours dans le même domaine de la liaison entre la perfection et l'unité, notons le développement des pages 93-94 ; nous aurons à revenir sur ce qui en constitue le mécanisme essentiel, mais nous pouvons dès maintenant résumer les grandes lignes de l'argumentation.

Le ressort de la preuve est l'idée que le fait de nommer un être par un mot abstrait témoigne de la présence en cet être, au suprême degré, de la qualité exprimée par ce mot (cette idée est inspirée d'une remarque de philologie hébraïque faite par saint Jérôme) ; le détail du développement montre un mouvement ascendant qui va de l'exemple des anges à Dieu. Voici ce passage : « Cum sanctus Gabrihel sit fortitudo dei[1] et sanctus Raphahel medicina dei cumque Ruben fuerit fortitudo Jacob sic ei dicentis : Tu fortitudo mea, quin et omnino cum tertius ordo angelorum vocentur virtutes et illorum unusquisque sit virtus, cumque quartus potestates atque quintus non principes sed principatus atque sextus dominationes, quin et octavus chérubin id est plenitudo scientiae, et sicut unusquisque illorum per se est potestas vel principatus vel dominatio sic et unusquisque istorum per se sit plenitudo et tamen simul non plenitudines pluraliter sed in latino eloquio singulariter vocentur et una sint plenitudo, revera multo magis unaquaeque ex trinitate persona fortitudo est et medicina. Cumque sit dominus deus virtutum, unaquaeque persona jure

1. Ces étymologies sont empruntées à saint Jérôme : cf. *Liber de nominibus hebraicis,* P. L. XXIII, 771-858.

I I'. .HI, 20 22 (cl. .iijxo, |>. Г.I 00). (.1. aussi p. 102, H 11 - l ater el lUius et spiritus sanctus unus est spiritus el unus est deus per naturam, ubi est essentialiter aeternaliter et aequaliter caritas individua concordia compar et potestas

virtus est dicta semperque dicenda. Sic potestas principium plenitudo. Ac per hoc simul totae tres personae trina et una fortitudo et medicina... Igitur incomparabiliter tres personae in quibus est omnimoda parilitas et aequalitas omnino singulari sub numero trinus et unus deus trina et una dici debet deitas... etc. [1].

Ce passage est long, mais fort clair (une fois accepté le postulat philologique signalé plus haut, et que Godescalc exprime tout au long dans un autre texte que nous étudierons dans la prochaine section) : les anges, créatures excellentes, et parfois même des hommes (ainsi Ruben), sont appelés d'un nom abstrait, pour exprimer qu'ils possèdent au plus haut degré la qualité indiquée par ce nom ; mieux, il arrive qu'un ordre entier d'anges soit nommé au singulier (ce qui semble indiquer une égalité totale, équivalente à une unité profonde, dans la participation éminente à une qualité) ; à plus forte raison Dieu pourra-t-il être désigné par un terme abstrait[2], et les trois personnes ensemble par un singulier (comme il arrive pour les chérubins, et pour la même raison, bien que plus légitimement encore). On retrouve ici l'unité par la perfection, perfection impliquant identité complète de caractère, il n'y a donc là rien de précisément nouveau pour nous. En revanche, nous voyons s'esquisser la question de l'attribut divin exprimé par un mot abstrait, qui jouera un rôle de premier plan dans la théorie de la « trina deitas ». Ce texte occupe donc une situation mitoyenne, il se situe à l'articulation de deux développements (l'extrait que nous en avons donné comporte d'ailleurs l'expression « trina et una », et doit être référé, pour être compris complètement — comme nous l'avons signalé —, à un autre passage spécialement consacré à la question de la « deitas trina » : ces deux remarques corroborent bien ce que nous venons de dire). Pour l'instant, considérons-le simplement comme présentant un aspect particulier du thème de la perfection comme garantie d'unité.

Mais revenons à la liaison entre l'égalité et l'unité. Nous venons de voir exposée, soit seule, soit assortie de l'idée de perfection, l'identité de vouloir, de puissance, etc..., entre les trois personnes. La réflexion va plus loin dans les profondeurs du mystère trinitaire, lorsqu'on se trouve en présence d'un autre thème : non seulement l'une quelconque des personnes est égale à l'une quelconque des deux autres, et ne s'en distingue pas du point de vue des attributs, mais, de la même façon, chaque personne n'est pas moins que la Trinité entière ; c'est là une forme d'égalité extra-arithmétique qui peut nous mettre sur la voie d'une conception plus précise de la divinité.

---

1. P. 93, 21-94, 21.
2. Ce qui amorce en outre le thème « deus trinus deitas trina ».

Voici un texte, extrait encore de la section *De diversis* que nous avons déjà mise à contribution : « Vos vero sciatis volo quod, quamvis tam bonus et tam magnus sit deus unaquaeque persona sicut est trinitas tota, attamen quia in his tribus personis nulla est in voluntate inaequalitas nulla in potestate diversitas sed est in ipsis tribus personis omnimoda aequalitas et omnimoda parilitas, propterea deus unus est trinitas »*.

La pensée est complexe, d'autant plus que Godescalc condense sans pitié son argumentation, et joue à la fois sur le thème de la trinité et sur celui de l'unité (comme son objet l'y oblige). Par la bonté, par la grandeur, chaque Personne est égale à la Trinité entière ; Godescalc a transposé un peu plus haut (p. 297, 23-298, 9) un texte de saint Augustin qui traite de cette question, et il s'en est servi pour réfuter les Sabelliens : chaque Personne est parfaite en elle-même (« per se est integritas perfectio plenitudo », p. 298, 11-12), puisqu'elle est égale à la Trinité, on doit donc en conclure qu'il y a bien réellement des Personnes distinctes, et non de simples modalités d'un seul être. Mais il ne faut pas, sous prétexte de réfuter Sabellius, tomber dans l'hérésie symétrique : il faut sauvegarder la foi en l'unité divine. L'axiome « tam bonus et tam magnus est deus unaquaeque persona sicut est trinitas tota » a servi plus haut à prouver l'existence réelle des Personnes ; le « quamvis » qui le précède maintenant indique que cette pluralité n'est pas exclusive de l'unité. Cette unité est prouvée par l'absence de toute inégalité dans le vouloir comme de toute diversité dans le pouvoir (thème classique de la théologie trinitaire catholique) ; or, l'unité de vouloir entre la créature et Dieu les unit l'un à l'autre (« Qui adhaeret domino unus spiritus est » ; *I Cor.*, VI, 17) et unit entre elles les créatures qui s'unissent à Dieu (« Omnis spiritus laudet dominum », *Ps.*, CL, 6 : le Psalmiste met « spiritus » au singulier) ; en Dieu même l'unité de vouloir doit donc fonder l'unité (p. 299, 25-30).

On pourra remarquer dans cette seconde partie l'exploitation de certaines analogies, garanties par des textes scripturaires, qui permettent d'approcher le mystère divin, et que nous avons appelées « paradigmes spirituels » : il n'y a donc là rien de nouveau sur le plan de la méthode. Le plus intéressant se trouve dans la première partie (celle qui a été citée intégralement : « Vos vero sciatis volo, etc... ») ; Godescalc y utilise saint Augustin, et en général des idées déjà élaborées par plusieurs siècles de théologie catholique : cela n'a rien de bien curieux. Ce qui est plus notable, c'est qu'il y fait jouer, sans le dire, ce principe de l'égalité dans la perfection

que nous l'avons déjà vu mettre en œuvre. On le voit en rapprochant ce texte de ceux qui ont déjà été cités plus haut (p. 59) et spécialement du troisième, où l'égalité du vouloir et du pouvoir est mise en parallèle exact avec l'égalité de la gloire et de la majesté (cf. le dernier membre de phrase de ce texte). C'est donc l'égalité dans la perfection qui fonde à la fois la pluralité et l'unité : du rapport même que méconnaissait Sabcllius, mais qui pouvait sembler fatal à l'unité divine, jaillit au contraire cette unité ; la « concordia », la «potestas compar », se lient à la « gloria integra perfecta pariter et plena » (p. 462, 8-11). Π y a donc là une relation dialectique assez intéressante. On la repère, certes, à travers des textes dispersés — tout au moins dans le manuscrit ; il n'est pas absurde de penser que Godescalc avait au moins entrevu ce passage d'un même argument à deux conclusions apparemment opposées ; mais ce n'est pas prouvé : bornons-nous à signaler cette possibilité.

Cette déduction de l'unité à partir de l'égalité se précise encore d'une autre façon, à partir de l'idée de proximité spirituelle révélée par le prologue de saint Jean. Hincmar nous a conservé un texte[1] où Godescalc, au dire de l'archevêque lui-même[2], affirme l'unité divine[3] : « Nam cum deo patre vivit et regnat deus filius juxta illud : Et verbum erat apud deum et deus erat verbum. Ecce deus apud deum. Pariliter etiam credimus novimus et confitemur apud deum patrem et apud deum filium regnare deum spiritum sanctum. Abest tamen deorum pluralitas ubi est naturae essentiae substantiae majestatis potestatis deitatis unitas et aequalitas ». Inutile ici d'entrer dans beaucoup de détails : l'argument est fort clair, et très classique, puisqu'il consiste avant tout à fournir comme preuve un texte inspiré choisi parmi les plus célèbres, et les plus fréquemment mis à contribution par les théologiens de la Trinité. Nous aurions pu le faire figurer parmi les exemples de preuve par autorité scripturaire, si la dernière phrase ne nous orientait vers ce qui est l'objet actuel de notre étude : la réflexion personnelle de Godescalc sur l'unité divine. Or, nous trouvons fréquemment ici le même type d'argument que nous voyons depuis un moment déjà, à savoir la négation de la *pluralité* par l'égalité entre les personnes (et par l'unité, dit aussi Godescalc, ce qui est trop immédiat pour fonder une preuve valable). Cette égalité est impliquée par la présence à Dieu du Verbe et par sa divinité ; et cette égalité est à la fois égalité de nature (« naturae essen-

1. Hincmar, *De una et non trina deitate,* XVIII (P. *L.* CXXV, 604 C-D). On le trouve dans l'édition Lambot, p. 34, 3-9.
çnj)roni<· lie coBirn.lictinn : · sibi ipsi dissimi-

hl ïiS iiHfil fth

tiae substantiae... deitatis ») et égalité de force (« majestis potestatis »). Mais nous le voyons, ce passage est loin de valoir, quant à la qualité du raisonnement, ceux que nous avons déjà cités. Il paraît servir plutôt de rappel (il faudrait savoir quel était le contexte que lisait Hincmar, mais qu'il n'a pas reproduit) que de véritable argument. Mais on y voit au moins, encore une fois, comment Godescalc sait emprunter à l'Ecriture un texte bien choisi[1], et l'assortir d'un commentaire qui, si bref soit-il, contient pourtant une référence claire à ses thèmes favoris.

Métaphysique ?

Enfin, si l'on reste toujours sur le plan de ce qu'on pourrait appeler la réflexion conceptuelle, ce problème de l'unité divine, joint implicitement à la notion de perfection, rejoint la question de l'être de Dieu, dans un texte dont les résonances philosophiques et la formulation même sont techniquement plus compliquées que d'ordinaire chez Godescalc : « In unum igitur deum patrem[2] omnipotentem credere me profiteor cumque aeternum immortalem impassibilem ea immortalitate et ea aeternitate qua interminabilis vitae totam pariter complectitur praesentiam per suae simplicis naturae proprietatem qua seipsum sua omnimoda incircumscripta atque incomprehensibili et invisibili implet praesentia mira et magna et mirabiliter potentissima, ejusque esse tantummodo esse, non enim in eo aliud est « esse » et aliud « est » aut esse aliud in eo quod est, nihil enim ei accidit quod absit sed in eo et « esse » et « est » per tantam simplicitatem idem est ut jure credatur ipse solus esse in eo quod est, et manet in simplicitate suae indicibiliter magnae praesentiae... »[3]. Ici, nous débouchons sur les plus vastes perspectives métaphysiques et théologiques : Dieu est éternel ; cette éternité est une propriété de sa nature, qui est simple et ne comporte donc pas de changement, Dieu étant toujours pleinement soi-même : car en lui, *l'est* et l'esse — l'existence et l'essence — sont identiques, et il n'est pas en lui d'accident.

On reconnaît des thèmes fondamentaux de la théologie chrétienne — et de la philosophie qu'elle s'est donnée — depuis, disons, saint Augustin et Boèce[4] : Godescalc n'était donc pas ignorant de ces hautes

1. Cette citation du prologue de saint Jean sert à un autre endroit (p. 266, 5-13), accompagnée de textes liturgiques, à confirmer la thèse du « naturaliter unus, personaliter trinus ».

2. Il ne s'agit pas ici de Dieu le Père, première personne de la Trinité, mais de Dieu considéré comme Père. D'ailleurs, le paragraphe d'où est extrait ce texte commence ainsi : « O deus omnipotens trine et une... ».

3. P. 308, 17-309, 3. Cf. p. 83, 25-26 : « trinus et unus perfectus ens id est existens », sans nul commentaire.

4. La formule par laquelle Godescalc désigne l'éternité est manifestement inspirée de Boèce (*Philosophiae Consolatio,* V, pr. 6, 4 ; P. *L.,* LXIII, 858 A) ; Fiden-

le trouve dans l'édition Lambot, p. 3-1, 3-!>.

2. Qui en profite pour accuser Godescalc de contradiction : « sibi ipsi dissimi-

spéculations. Mais, et cela est remarquable, il se contente de les indiquer ; avec précision, certes, mais sans aucunement les développer, alors qu'au contraire il accumule avec délectation les mots qui lui paraissent le plus capables d'exprimer l'éternité. La métaphysique ne lui est pas inconnue, mpis il ne s'y attarde pas volontiers ; son royaume à lui, c'est celui des deux premiers arts libéraux ; ici, le soin littéraire l'emporte sur le souci d'analyse conceptuelle — ou plutôt le remplace. On trouve encore dans ces lignes le thème fondamental que nous examinons depuis quelque temps : la simplicité essentielle de Dieu, qui est la suprême garantie de son unité ; dirons-nous que ce thème est ici éclairci par la réflexion philosophique ? il est plus juste de dire qu'il est accompagné et comme rehaussé d'expressions philosophiques. On peut donc, si l'on veut, présenter ce texte comme le sommet de la réflexion de Godescalc en ce domaine : le point où il s'élève le plus haut, et en même temps celui où il ne séjourne pas ; rappelant en cela la colombe kantienne, il ne reste dans la sphère métaphysique que juste assez pour s'apercevoir qu'il n'y peut demeurer.

Noms divins : théologie et grammaire.

Nous avons, en examinant la thèse générale « Deus unus et trinus », rencontré un mode de raisonnement que nous avons pu rapprocher de l'usage augustinien des paradigmes : nous avons notamment cité un texte où Godescalc compare la synthèse de l'unité et de la pluralité en Dieu à la nature de l'homme, à la fois un (en tant qu'homme) et double (en tant qu'âme et corps). Il n'est pas question de reprendre ici à nouveaux frais l'étude de ce passage[1], clair en lui-même, et qui a pour but d'illustrer, pour ainsi dire, le mystère de la Trinité, bien plutôt que de poser plus spécifiquement l'unité, sans plus, de Dieu. Rappelons-en toutefois quelques lignes qui ont pour intérêt (tout en évoquant par leur contexte l'usage, chez Godescalc, de l'analogie) de nous présenter un mode de raisonnement mitoyen entre la réflexion proprement philosophique et la réflexion grammaticale, et d'amorcer la question, sur cette même frontière, des noms divins.

tité en Dieu de l' « esse » et de l' « est » transpose le texte du *De Trinitate,* II (P. L. LXIV, 1250 G) ; et Boèce explique dans le même ouvrage *(ibid.,* 1251 A, 1252 B) qu'il n'y a pas d'accident en Dieu. Cette dernière idée n'a-t-elie pu être aussi inspirée à Godescalc par saint Hilaire ? Mais il est remarquable que ce Père ne semble pas connu de notre auteur (cf. l'index de Dom G. Lambot), qui d'autre part trouvait ce thème développé par saint Augustin (par exemple : *De Trinitate,* IV, 1, 1 ; XV, 13, 22).

1. P. 310, 22-311, 23.

Reprenons le début de ce texte : dans l'homme, il y a deux substances, l'une corporelle, visible et mortelle, l'autre incorporelle, invisible, immortelle. Quand on les appelle de noms spéciaux, on utilise le pluriel (« pluraliter proferuntur ») ; on emploie le singulier quand on les appelle d'un nom qui leur est commun. De meme, Père, Fils et Esprit seront nommés au pluriel quand on se servira de noms qui désignent les relations par lesquelles ils sont distingués (« relativis nominibus »), mais au singulier quand on les groupera sous un nom « naturel, commun, général » (« naturali communi generali nomine ») ; nous retrouvons ici une idée déjà rencontrée : le concept « Dieu » est « général », il s'applique à plusieurs termes (qui sont les personnes divines) — c'est là que se glissera la critique de Hincmar. Rien donc jusqu'ici de bien nouveau, l'unité divine ressemble dangereusement à une unité générique. Mais reprenons la lecture de notre passage : les perspectives fondamentales ne changeront pas, mais nous trouverons un autre mode de preuve : « ...naturali communi generali nomine quod est «deus» «dominus««spiritus» non efferuntur pluraliter ullo modo sed deus ingenitus deus genitus dens procedens simul naturaliter unus deus esse cognoscitur probatur omni modo : quia in his tribus personis nulla fuit est aut erit immo nec quod absit esse potuit potest aut poterit diversitas vel inaequalitas vel quantulacumque dissimilitudo »*.

Les dernières lignes nous renvoient à une étude déjà faite2. Le reste du texte a déjà été vu, mais dans une autre intention : nous avons signalé simplement la dualité de points de vue qu'implique la dualité grammaticale singulier-pluriel, parce que notre propos était alors d'examiner la liaison en Dieu de l'unité et de la trinité. Maintenant notre intention a changé, et corrélativement doit changer l'éclairage de ces lignes et un sens plus complet peut s'en dégager : il s'agit d'y trouver des preuves de l'unité de Dieu, différentes de celles que nous avons déjà passées en revue. Or, nous trouvons une argumentation d'allure grammaticale : les noms que nous donnons à Dieu, que ce soit « deus », « dominus », ou « spiritus », se mettent au singulier (précisons : au moins dans cet usage ; nous verrons plus loin une preuve du même genre, mais fondée sur un fait plus général, grammaticalement parlant) ; et par là est démontré (« probatur ») Γ « unité naturelle » (« naturaliter unus ») de Dieu. Ce serait le lieu de reprendre les remarques faites à propos des « non tres timores » et des différences entre les mots « persona » et « spiritus »3 : il y a dans l'usage grammatical des termes un sens implicite qu'il importe

1. P. 311, 16-22.

au théologien de mettre au jour s'il veut trouver des thèmes de réflexion et d'argumentation précis — et ce procédé implique une confiance à la fois en la valeur de la tradition (qui nomme Dieu) et en celle du langage (qu'on utilise pour ces appellations). On remarque en outre ici l'affirmation très nette de cette confiance : « cognoscitur probatur omni modo », il ne s'agit pas seulement d'un indice, à prolonger par un raisonnement d'autre sorte, mais d'une preuve parfaitement suffisante à elle seule (même si on en fournit d'autres à l'occasion). Il est sans doute inutile de répéter ce qui a déjà été dit à ce sujet[1] ; et cette citation reprise n'aurait peut-être d'autre intérêt que de rappeler une caractéristique intéressante de la pensée de Godescalc, si elle ne nous permettait de soulever la question des noms divins.

Il ne s'agit pas ici de spéculations analogues à celles que l'on trouve dans le Corpus Dionysien : la pensée de Godescalc est, nous le savons, peu familière avec la théologie grecque ; rien ne laisse supposer qu'il ait lu la traduction de Denys par Hilduin ; ajoutons que Jean Scot Erigène a terminé la sienne au moment, à peu près, où Godescalc mourait à Hautvillers. — Pourtant il s'intéresse à la façon de nommer Dieu, soit qu'il distingue noms naturels et noms personnels, soit qu'il énumère des appellations qui conviennent à la divinité.

Pour le premier point, nous pouvons d'abord nous référer au texte que nous venons de citer à nouveau. Les personnes sont désignées par des noms relatifs, Didu par un nom « commun » : cette « communauté » de dénomination entre les trois personnes correspond, nous le savons, à une communauté de nature, tandis que les noms relatifs se réfèrent à ce qu'il y a d'original chez le Père, chez le Fils, chez le Saint-Esprit : « ...licet pluraliter efferantur propriis ad invicem relativis nominibus, tamen naturali communi generali nomine... non efferuntur pluraliter ullo modo.. »[2] ; ce texte ne présente rien que d'extrêmement classique, au moins dans la distinction qu'il établit entre la substance et la relation à l'intérieur de la divinité : c'est la doctrine que, par exemple, expose saint Augustin dans le cinquième livre du *De Trinitate*. Mais si l'on se réfère à un autre passage de Godescalc, on relève une contradiction dans sa théorie, qui révèle un flottement et un manque évident de clarté dans l'idée qu'il se fait de la nature des noms attribués à Dieu ; Hincmar nous signale en effet un texte[3] qui prend le contre-pied de celui que nous venons

1. Rappelons cependant le texte de la page 23, où sont mises en opposition la « tritheoteia » catholique et les « tritheoteiae » ariennes. Cf. *supra*, p. 48.

1. P. 311, 16-22.
2. Cf. *supra,* p. 59-60.

de citer. Le voici : « Illud etiam patet et absque nubilo claret quod nomina personalia non sunt ullo modo relativa sed potius essentialia sive substantialia sicut sunt et naturalia. Hoc tamen inter se tantummodo differunt quod nomina naturalia totis tribus personis aequaliter sunt communia sive generalia, at personalia singulis solummodo personis probantur esse propria sive specialia, quemadmodum verbi gratia cum dicitur dei natura totius trinitatis communis cognoscitur essentia, cum vero dicitur persona nonnisi unius ex trinitate specialis dinoscitur esse substantia. Revera enim naturale nomen dei quando generaliter ponitur totas tres pariter complectitur personas, personale vero solummodo singulas ». On voit ce qu'impliquent ces lignes : il ne faut pas attribuer aux personnes un être de relation, qui ne conviendrait pas à leur mode de réalité ; il faut dire que les noms à elles attribués désignent aussi bien une essence et une substance que ceux qui leur sont, communs (« sicut sunt et naturalia »). C'est la question déjà soulevée de la nature des personnes ; Godescalc refuse évidemment tout ce qui lui paraît leur conférer un être moins plein que celui de Dieu ; il ne peut donc pas les « réduire » à des relations intérieures à la substance divine (et, nous l'avons vu, « substance » désigne chez lui le sujet dans toute sa réalité, ce qui le conduit à poser une substance de chaque personne prise à part — « individua singulorum substantia »[1]). Inversement, par une manière de nécessaire équilibre, les noms communs aux trois personnes, c'est-à-dire les noms attribués à Dieu sans autre précision ne désignent plus qu'une sorte d'idée générale, qui enveloppe (« complectitur ») les personnes prises ensemble[2]. Certes les premières lignes semblent mettre sur le même plan noms personnels et noms naturels, assimilés les uns et les autres aux noms essentiels ou substantiels ; dans ces

1. P. 29, 26. Cf. *supra,* p. 38.
2. C'est ici le lieu de rappeler un texte déjà étudié, avec les problèmes délicats qu'il pose : « ...cum dei natura nihil aliud sit quam generalis communis atque universalis omnium trium substantia, et unaquaeque in trinitate persona nihil sit aliud quam propria specialis et individua singulorum substantia et essentia... » (p. 29, 23-26) ; il y a donc deux sortes de substances (est-ce à rapprocher de l'aristotélisme ?), ce qui est d'autant plus certain que dans la « nature » de Dieu est mise en évidence « omnium trium substantialis generalitas communitas universalitas unitas » (p. 30, 1-2). On voit la difficulté : ce que donne « substantialis... unitas », l'expression « generalitas communitas » le retire (réservons le mot « universalitas », qui pourrait désigner une réalité supérieure, mais qui semble bien aussi aller avec le second membre de notre diptyque) ; en définitive, il est très difficile de savoir quel est le mode d'être de cette « substance générale ». Ne demandons pas à Godescalc de résoudre le problème de Porphyre. Signalons pourtant le point qui fait problème. — Dans notre interprétation, nous maintenons ce qui semble le plus vraisemblable : l'interprétation de la « generalis substantia » dans un sens voisin de celui de la « substance seconde » aristotélicienne. Mais il est évident aussi bien que c'est là poser une question dont Godescalc n'aurait peut-être même pas compris le sens véritable.

1» ▮ trilhcoteiii » catholique cl les . Irillieolciae . ariennes. Ct. su/iru, p. 4«.
2. P. 311, 15-18.

conditions, il serait inexact d'attribuer à Godescalc une théorie comme celle que nous venons d'exposer. Pourtant, on ne peut se défendre de l'idée que l'équation « noms personnels = noms substantiels = noms naturels » est, pour ainsi dire, irréversible ; les noms personnels auraient, en somme, la signification que l'on attribue d'ordinaire aux noms naturels (celle de désigner une substance) — sans que cela implique que, inversement, les noms naturels aient la signification que l'on vient de reconnaître aux noms personnels ; il s'agirait donc d'un changement de perspective par rapport aux thèses les plus généralement acceptées de la théologie trinitaire — au moins occidentale. Cette interprétation ne ressort pas directement des lignes précédemment citées, mais elle paraît au moins vraisemblable si l'on se rappelle ce que nous savons déjà de la pensée de Godescalc.

Certes — et c'est une preuve supplémentaire de ce que nous venons d'avancer — Hincmar n'a pas de peine à déceler là-dedans des accents capables d'offenser l'orthodoxie (« exsecrandis blasphemiis »), ni à montrer que Godescalc est ici en désaccord avec saint Augustin : « ...dicentem quod nomina personalia non sunt relativa, sed naturalia, comprobat mentiri sanctus Augustinus in multis locis... »[1]. C'est là à la fois une critique d'importance, étant donné le poids des thèses augustiniennes dans les discussions théologiques, et un argument *ad hominem,* puisque, nous le savons, Godescalc connaît bien saint Augustin, s'appuie sur lui aussi souvent qu'il le peut, et, d'une certaine façon, cherche à identifier sa pensée à la sienne propre (« Augustinus noster », a-t-il coutume de dire, ce qui froisse Hincmar). On peut remarquer en effet que, si l'originalité de saint Augustin, dans l'histoire de la théologie trinitaire, a été de « concevoir la nature divine avant les personnes »[2], Godescalc, lui, semble assez curieusement ne pas le suivre sur ce point et rappelle plutôt la conception des théologiens grecs, qui, une fois posées les personnes, les rassemblent ensuite dans l'unité de la substance divine.

Quoi qu'il en soit de la correction théologique des thèses de Godescalc, nous voyons, par ce premier examen de la question des noms divins, que l'on peut relever une incertitude dans sa théorie des noms relatifs, et que dans la mesure où cette incertitude peut être dissipée, on aperçoit une perspective qui ne ressemble nullement à celle de saint Augustin : Godescalc insiste sur les personnes plus que sur la divinité. Mais, cette question une fois débrouillée, il en subsiste une autre : soit Dieu — peu importe maintenant la question des per-

1. Hincmar, *De una et non trina deitate,* XVI *(P. L.,* CXXV, 581 C-D). Suivent un résumé de la pensée de saint Augustin sur la question, et des citations de Boèce.
2. E. Portalié, cité par E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age,* 2' éd., Paris 1944, p. 131.

sonnes — comment le nommer ? Encore une fois, il ne s'agit pas de spéculer, à la façon du Pseudo-Denys, sur la légitimité du fait même de nommer Dieu ; il s'agit plutôt de préoccupations du même ordre que celles que manifeste Isidore de Séville au début du livre VII de ses *Etymologiae :* énumérer les noms que l'on peut attribuer à la divinité. Seulement, là où Isidore procédait à un classement systématique et sec, Godescalc, moins ordonné, ou plus lyrique, se livre à des énumérations où les mots se suivent en une succession vertigineuse, riment, s'accumulent[1]. Ce n'est pas le lieu d'étudier la forme littéraire de ces développements, mais de chercher ce qu'on peut en tirer pour la question du « Deus unus »[2]. Or, on peut y trouver deux choses : un thème déjà rencontré et une argumentation de nature grammaticale.

Nous avons déjà vu[3] que l'être parfait en un genre pouvait être désigné non seulement par un adjectif, mais par le substantif abstrait lié à cet adjectif : ainsi, les anges du troisième ordre sont-ils appelés « virtutes » et chacun d'eux est « virtus »[4]. De même, Dieu, qui est parfait, sera dit non seulement « pacificus », « lucens », « salvator », « excelsus », etc... ; mais il est aussi « procul dubio », « pax », « lux », « salus », « celsitudo », etc... ; dans le paragraphe qui commence page 84, 11, Godescalc n'énumère pas moins de vingt-six adjectifs de ce genre, auxquels correspondent vingt-six mots abstraits, qui désignent les uns et les autres soit des attributs métaphysiques (comme « fortis-fortitudo », « perfectus-perfectio »), soit des actions bénéfiques (comme « requiescens-requies », « delectator-delectatio »), soit même, pour ainsi dire, des traits de caractère (« alacer-alacritas », « hilaris-hilaritas », « jocundus-jocunditas »). Il n'y a rien là, semble-t-il au premier abord, qui puisse concerner la question de l'unité divine. Pourtant, à regarder d'un peu plus près, nous l'y voyons comme en filigrane. Nous avons remarqué d'abord que l'idée de perfection permet, par la médiation de l'idée d'égalité, de poser l'unité entre les trois personnes divines (nous pouvons dire les substances divines, puisque les « relativa nomina » ont été rejetés) ; or, c'est également l'idée de perfection qui nous fait appeler Dieu « pax », « lux », « salus » etc... : il semble donc bien y avoir une liaison entre ces deux thèmes, qui admettent l'un et l'autre la même notion comme pivot. Dépassons cette conclusion encore abstraite : le concept, pris

1. Cf. par exemple p. 83-84 ; p. 268, etc...
2. Du même coup, nous laissons de côté la question des attributs divins, ou de la légitimité d'attribuer à Dieu tel ou tel prédicat (« aeternus », « altissimus », «immensus », etc...), puisqu'elle n'est pas liée directement à la question trinitaire.

en général, n'enferme pas la pluralité des sujets, mais l'unité d'une essence ; d'autre part, il implique la pureté absolue de cette essence qu'il désigne, indépendamment de la différence de degrés qui peut se présenter dans les existences particulières. Or, nommer Dieu au moyen d'un concept, c'est affirmer en lui l'absence de degrés, donc en exclure la pluralité des participations qualitatives, donc y poser l'unité ; il ne peut y avoir plusieurs essences de chacun des caractères énumérés, mais une seule ; Dieu étant identifiable à cette essence est bien un.

On peut évidemment reprendre l'interrogation qui se présente toujours en pareil cas : Godescalc a-t-il explicitement pensé cela ? Sans doute, le pensant, l'eût-il dit ; mais pour le dire il faut des habitudes de pensée qui n'étaient sûrement pas les siennes (entre autres, une théorie de l'essence) ; autrement dit, nous développons ici ce qui est logiquement enfermé dans une forme de réflexion encore partiellement obscure à elle-même. Extrapolation, si l'on veut ; mais extrapolation légitime, dans la mesure où elle découvre une axiomatique qui reste chez Godescalc à l'état latent. Au surplus, le plus sûr moyen de ne pas risquer d'aventures en ce domaine, c'est de laisser l'auteur à lui-même : mais comment concilier ce procédé avec l'intention de situer la pensée de cet auteur dans l'histoire de la méthode ?

Mais si Godescalc n'a pas déroulé tous ces raisonnements à partir du concept de perfection, parce qu'il n'était pas maître de sa logique implicite, au moins était-il grammairien : et des idées exprimées dans le passage que nous venons de citer, il va tirer un argument d'ordre grammatical. La grammaire, nous le savons, était pour lui la science par excellence, il est tout naturel qu'il s'y réfère, là aussi, pour prouver l'unité de Dieu. Ce n'est pas à la syntaxe qu'il s'adresse ici, mais au simple vocabulaire.

Nous venons de voir que Dieu, « pacificus » et « lucens », pouvait, à cause de sa perfection, être nommé la paix même, la lumière même : « pax » et « lux ». Or, ces noms divins sont utilisés aussi dans la *Schedula Gothescalci* que nous a transmise Ilincmar ; et ils servent à prouver que Dieu ne peut être plusieurs, mais un : « Cuncta sic esse ceu dixi *(scii.* Deum esse unum), in duobus probari potest patenter nominibus singularis tantummodo numeri, hoc est in luce pariter et pace. Lux enim et pax ingenita, et lux et pax genita, quin et lux atque pax procedens, non tres pluraliter luces aut paces dici sinuntur ab arte grammatica... e1. Si l'on se reporte aux œuvres des grammairiens latins, on voit en effet que selon la plupart d'entre eux les

ı· *deil.Ur,* Prologue (P. *Γ...* C.XXV,

iiio In « lux » cl « pnx » lie ('Oїιιροι lent pus de pluriel, C'est, pour nous borner à ceux que cite Godescalc ici ou là dans ses écrits, le cas de Donat : « (sunt)... semper singularia generis feminini, ut pax lux »[1] ; de Priscien : « ...alia quoque plurima, ut « sanguis », « pulvis », « pax », quae tam singulariter quam pluraliter prolata idem possunt significare. Sed pluraliter non utimur, quia auctoritas deficit »[2] ; de Charisius[3] ; de Pompée[4]. On constate que, mis à part, peut-être, Priscien (qui déclare n'avoir pas trouvé de pluriel « paces », « luces », mais n'en affirme pas l'impossibilité), tous ces auteurs estiment que les mots « pax » et « lux » sont nécessairement au singulier[5]. Donc, pense Godescalc, ce qu'ils désignent est essentiellement singulier, c'est-à-dire un : ce qu'il fallait démontrer.

Nous retrouvons ici ce même état d'esprit déjà souvent rencontré : la croyance en une sorte de parallélisme entre la structure métaphysique des choses, et la structure grammaticale des mots et des phrases qui les désignent. Ainsi une analyse de l'expression verbale peut nous livrer des indices certains relativement à l'être que cette expression représente. Cela est sensible lorsqu'on lit le commentaire du « Ego sum (pii sum » de l'Exode — dénomination dont on peut tirer par approfondissement l'existence essentielle, l'immutabilité, l'éternité, l'unicité de Dieu. Mais c'est là un cas très particulier parce qu'il s'agit d'un nom unique et proféré par Dieu lui-même, de sorte qu'il enferme toute une révélation : ainsi l'ont compris tous les commentateurs de ce texte capital. Or, avec Godescalc, nous allons beaucoup plus loin : indépendamment des noms spécialement forgés pour exprimer le tout de ce qu'ils indiquent, on peut se livrer à un examen, dans le même esprit, de vocables couramment utilisés, et transposer sur le plan métaphysique les résultats de l'enquête gram-

1. Donat, Ars *grammatica,* II, 4-9 ; éd. Keil, *Grammatici latini,* tonic IV, p. 376. Godescalc cite, p. 476, 3, un passage voisin tiré du même chapitre *(De nomine).*

2. Priscien, *Institutiones,* V ; éd. Hertz, dans Keil, *Grammatici latini,* tome II, p. 175.

3. Charisius, *Institutio grammatica,* I, XI ; éd. Keil, *Grammatici latini,* tome I, p. 32.

4. Pompée, *Commentum Artis Donati,* éd. Keil, *Grammatici latini,* tome V, p. 167.

5. Notons pourtant l'exception de Bede, *De orthographia,* VII, « Pax singulariter solum refertur : Sallustius paces rettulit « judicia, bella atque paces » » (éd. Keil, *Grammatici latini,* tome VII, p. 283) ; voilà donc une de ces « autorités » dont Priscien niait l'existence. Mais Godescalc, qui connaît l'ouvrage de Bède, ne tient pas compte de ce passage. Cf. *supra,* p. 24, note 6. — Remarquons que cette preuve par la structure grammaticale est tout à fait voisine de celle que nous citons dans notre Introduction *(supra,* p. 24) : « trina deitas » n'a de sens qu'au singulier, « velut noverunt universi qui vel mediocriter artis grammaticae sunt periti ». Mais comme ce second exemple est moins original, nous préférons insister sur le premier, qui en contient toute la substance, et mieux manifestée.

maticale. De même que, comme nous venons de le dire, le nom sinaïque de Dieu enferme une révélation explicite, solennellement soulignée et authentifiée par les circonstances de son apparition et par sa transmission sacrée, de même le langage contiendrait une sorte de révélation immanente et implicite (si ces trois mots acceptent d'être joints) dont seuls ceux qui sont instruits en la connaissance grammaticale connaissent l'importance, et que seuls ils savent, par leur art, correctement interpréter. « Lux », « pax » : mots profanes, des auteurs païens les ont employés ; mots communs, qui ne désignent pas couramment un sujet personnel, mais des réalités de l'ordre physique ou social. Mais voici qu'on peut les appliquer à Dieu, si lumineux qu'il est la lumière même, si pacifique qu'il est la paix même. De ce fait ces deux mots ne changent pas de forme, mais ils prennent une grande importance pour le théologien ; et ce théologien qui est aussi grammairien sait que les formes « luces » et « paces » n'existent pas ; il en conclut immédiatement que Dieu, « lux » et « pax », ne peut non plus être mis au pluriel ; donc, Dieu est un. La même forme de raisonnement avait, on s'en souvient, été utilisée à propos de « spiritus » (doublé par le mot « persona » quand on a besoin du pluriel, d'où il ressort que « spiritus » doit désigner essentiellement un être singulier) ; mais dans ce cas l'argumentation grammaticale était moins pure, elle se doublait du crédit accordé à la tradition théologique. Ici, le postulat grammatical suffit à fournir une preuve au théorème relatif à l'unité de Dieu.

Au terme de cette deuxième section de notre étude, nous pouvons jeter un regard en arrière ; nous constaterons que les domaines où se meut ordinairement la pensée théologique de Godescalc sont ceux-là mêmes que nous avons déjà énumérés à la fin de la première étape. La révélation est évidemment le fonds sur lequel toute spéculation est bâtie, la matière sur laquelle travaille la réflexion. Quant aux procédés d'élaboration et de présentation du donné révélé, ils se répartissent en quelques genres bien déterminés : recours aux théologiens antérieurs, dont les œuvres servent à la fois d'appui dans la discussion et de tremplin pour la recherche ; usage, pour la formulation et la justification des thèses présentées, de notions à contenu philosophique (communauté ; égalité impliquée par la perfection...) ; usage de paradigmes ; enfin, spéculation grammaticale, fondée sur la confiance en une convenance profonde entre l'univers du discours et la nature des êtres. C'est en dernière analyse cette sorte de logique du langage qui se rapproche le plus, dans la méthode de Godescalc, de la philosophie : car, nous l'avons vu, l'usage qu'il fait des concepts métaphysiques les plus fondamentaux *(est, esse)* reste rudimentaire, et se réduit à une sorte de résumé scolaire, sans approfondissement ni développement personnel ; ce n'est encore qu'une philosophie

d'aide-mémoire. Même sur le plan de la réflexion théologique, Godescalc, qui s'affirme pourtant augustinien, semble avoir mal assimilé la doctrine des relations divines : nous avons pu remarquer que sa pensée présentait, sur ce point, quelque flottement. — Tout cela s'accorde bien avec l'impression d'ensemble qu'a pu laisser l'étude du « deus unus et trinus », à quelques détails près (et ces différences secondaires s'expliquent par la différence des matières traitées : c'est ainsi, par exemple, que l'étude du « deus unus et trinus » réclame un usage plus important du paradigme que l'étude du « deus unus »). — Mais c'est à défendre la formule « deitas trina » que Godescalc consacre la réflexion la plus attentive ; c'est dans les argumentations et les discussions qu'il présente à ce propos que nous allons trouver la partie la plus originale de sa théologie trinitaire, et que s'accuseront le plus vivement les particularités de sa méthode.

D. – Deus trinus, deitas trina

Nous abordons maintenant un sujet plus anciennement connu et étudié que les précédents ; nous avons vu plus haut[1] que la querelle de Godescalc et de Hincmar à propos de l'expression « deitas trina » était citée et résumée assez fréquemment par les historiens — encore qu'ils n'accordent à cette question que des développements brefs : la chose leur était connue par Hincmar, qui, dans son *De una et non trina deitate,* dirigé contre Godescalc, donne des textes de ce dernier. Mais ils ignoraient, nous le savons, quantité d'autres textes sur lesquels nous pouvons nous appuyer pour mieux apprécier la portée de la querelle et les arguments de Godescalc. Nous sommes donc en présence de deux séries de documents : certains sont connus depuis très longtemps par les citations de l'archevêque de Reims ; d'autres sont nouveaux. Cela doit nous inciter à adopter, pour la présente section, un plan différent de celui que nous avons suivi dans les deux autres. Au lieu d'étudier d'abord la présentation de la thèse puis les arguments de différentes sortes destinés à la soutenir, nous suivrons un ordre plus historique. Nous examinerons d'abord la pensée de Godescalc telle qu'elle nous apparaît à travers les citations qu'en fait Hincmar ; et ce premier travail constituera en même temps une présentation de la thèse. Puis, nous résumerons les reproches adressés à Godescalc par son adversaire, et nous verrons par là ce que cette thèse implique, ou peut impliquer, d'hétérodoxe ; cela nous mettra sur la voie d'une interprétation et d'une argumentation théologiques

plus générales, et nous pourrons aborder l'étude des autres preuves fournies par Godescalc : comme ces preuves sont, pour la plus grande part, contenues dans les textes nouvellement découverts, notre examen respectera à la fois l'ordre logique de la présentation, et l'ordre historique au double titre de la connaissance de la querelle et de la querelle elle-même (on peut présumer en effet que les textes les plus riches en preuves systématiques ont été écrits après le *De una et non irina deitate* et les extraits qu'il contient ; d'ailleurs, ces textes comportent plusieurs allusions à l'ouvrage de Hincmar et à son auteur).

Indépendamment de la *Schedula Gothescalci* reproduite en tête du *De una et non trina deitate,* les développements de Godescalc fournis par Hincmar se répartissent tout au long de la volumineuse critique qu'en fait l'archevêque ; Dom Lambot les a rassemblés dans la première partie de son édition, de la page 26 à la page 36, en respectant l'ordre et le découpage établis par Hincmar, et en y joignant, selon la suite même des développements, tout ce qui peut dans le *De una et non trina deitate* intéresser l'histoire de la pensée de Godescalc. On a donc là une suite continue de documents qu'il suffira de résumer pour présenter un premier état, plus catégorique que démonstratif, de la pensée de Godescalc.

Etude des textes de Godescalc cités par Hincmar.

Celui-ci était parti, nous raconte Hincmar, de la dernière strophe d'un hymne du commun de plusieurs martyrs où il est dit « Te trina deitas unaque poscimus »[1], et il avait développé cette idée que, de même que l'on dit « trinus et unus deus », on peut dire « trina et una deitas »[2]. Peut-on, se demande Godescalc dans sa *Schedula,* dire que la déité n'est nullement trine, mais seulement une, tout en restant orthodoxe ? Tout dépend de la façon dont on précise sa pensée : si l'on dit que la déité est « personaliter una », on partage l'hérésie des Sabelliens, qui, adoptant cette thèse, sont obligés de dire que le Père a souffert la passion et la mort (d'où le nom de « patripassiani » qui leur a été donné). Il faut dire, si l'on veut rester dans l'orthodoxie, que la déité est « naturaliter una, personaliter trina », comme il est évident que Dieu est « naturaliter unus, personaliter

1. Cf. p. 19, 21-20, 5 ; *P. L.,* CXXV, 473 C, 475 A. Hincmar insiste sur le fait que l'auteur de l'hymne (il s'agit de l'hymne « Sanctorum meritis inclyta gaudia ») est inconnu (« auctor penitus ignoratur ») et qu'il y a là un goût pervers de la nouveauté et de la réclame chez Godescalc et ses « complices et satellites » (« delectabiliter vocum novitatibus ut innotescerent incumbantes »). Parmi ces alliés du moine novateur, l'Archevêque cite Ratramne de Corbie (mêlé également à la querelle de la prédestination), et en qui, selon Schrôrs (op. *cit.,* p. 152-

trinus ». On ne peut sans altérer gravement la théologie trinitaire changer l’expression « trinus et unus deus » en « sanctus et unus deus » : de même, on ne peut transformer l’expression « trina et una deitas » en « sancta et una deitas » sans commettre un péché mortel (« sine mortis exitio ») ; supprimer l’adjectif « trina » revient à dire que la « deitas » est seulement « una » : c’est tromper la foi des « simples »[1].

Or, poursuit Godescalc, cette expression est parfaitement orthodoxe, comme le prouvent les Actes du Sixième Concile Œcuménique, de Constantinople, qui, tout en condamnant les Ariens, qui adorent trois divinités, emploient l’expression « trina deitas » — sans même ajouter « una », la singularité étant suffisamment attestée par le nombre (grammatical) du nom et de l’adjectif. A cette autorité, on peut joindre Prosper (« trina majestas »[2]), Prudence (« trina pietas »[3]), Arator (« trina potestas »[4]), et l’usage fait par les Grecs du mot « trisagium », traduit en latin par la formule « trina sanctitas ». Ainsi, on peut renvoyer dos à dos les Ariens et les Sabelliens : Dieu est « naturaliter unus, personaliter trinus », puisque le Père est Dieu, le Fils est Dieu, l’Ksprit est Dieu, chacun d’une façon originale. De même, et dans les mêmes conditions, le Père est déité, le Fils est déité, l’Esprit est déité : la déité est donc une et trine. Et de même que le Fils est dit « potestas prima » (selon un texte de Michée, IV, 8 : « Et tu, turris nebulosa filiae Hierusalem, ad te veniet, et usque ad te veniet potestas prima »), chaque personne est elle aussi « potestas prima », puisqu’elles sont égales : rejetons donc l’arianisme (pour qui il y a « tres potestates »), et le sabellianisme (« potestas personaliter una »), et suivons la doctrine catholique (« potestas naturaliter una et personaliter trina »). « Tritheoteia, id est trina deitas » est au singulier, comme le montre la grammaire : cela suffit à prouver que l’adjectif « trinus » n’a rien qui puisse sentir l’arianisme (nous avons déjà analysé ce texte plus haut[5]). Et Godescalc reproduit ici la strophe qui commence par « Te trina deitas unaque poscimus », la transcrit au pluriel, comme pourraient le faire les Ariens (pour refuser évidemment cette transposition), et y ajoute trois vers de son cru :

> O deitas vigila quae trina vocaris et una
> Crederis assereris cognosceris atque probaris,
> Auxiliare tuis ut egemus ad omnia servis[6].

1. La pointe finale du développement est dirigée contre Hincmar qui, dans son ressort, faisait chanter « Te *sancta* deitas... ».
2. Psbudo-Prosper, *De promissionibus et benedictionibus Dei,* V, 14, 18.
3. Prudence, *Cathemerinon,* III, 20.
4. Arator, *De actibus apostolorum,* I, 205-206.
5. Cf. *supra,* p. 47-48.
6. P. 21, 26-23, 31. P. *L.,* CXXV, 477 A-478 B.

П. lu innivpailFI »l litLi ι*ι|ïïπi· · It· » ···..!. ›K il h» ι I Iιμiι · ïї| .ιι· ιιι> ι («delectabiliter vocum uovltiitlhu» ni Iiiiio Iiw h ih iil Iικ iιιιιIη ιιιIκ» ■). Piirmi › o» alliés du moine novateur, l'Archevêque cite Katranuic de Corbie (mêlé également à la querelle de la prédestination), et en qui, selon Schrârs (op. *cit.,* p. 152-HlUUlt P'·'I' -UH IlllYei'HÛre π··1'»"1 nbl',· et victorieux.

Puis vient une exhortation à maintenir l'intégrité de chaque personnel[1], tout en maintenant l'unité de Dieu[2]. La liaison entre l'unité et la trinité est illustrée par l'exemple du baptême, éclairé par une phrase de saint Paul : « Siquidem quando baptizamur id est tinguimur, ter procul dubio mergimur et tamen propterea trina ipsa mersio et trinum baptisma, id est trina tinctio, non quod absit tres mersiones et tres tinctiones aut tria baptismata sed una est generaliter mersio et una tinctio id est unum baptisma dicente apostolo : Unus dominus, una fides, unum baptisma »[3]. De même, il n'y a qu'une seule foi (« Una fides », dit saint Paul), bien qu'on puisse la dire « trina » ou « terna », suivant le vers de Sedulius :

Iste fidem ternam, ast hic non amplectitur unam[4].

Puis nouvelle exhortation à ne pas se damner avec les Sabelliens, mais à croire en la « tritheoteia trina deitas» etc...[5]

Enfin vient la preuve grammaticale déjà examinée[6] de l'unité de Dieu : « lux » et « pax » ne peuvent être mis au pluriel. On ne peut pas dire « tres (luces, paces) naturaliter ut latrat haeresis arriana », ni « personaliter una sicut somniat haeresis sabelliana », mais « naturaliter una , personaliter trina »[7]. La *Schedula* s'achève sur une sorte de prière, et dans le texte de Hincmar la critique commence.

On voit comment se présente ce développement dans son ensemble : son intention principale est de justifier l'expression « deitas trina », tout en se gardant aussi bien de la droite sabellienne que de la gauche arienne (si l'on peut dire) : d'où ce balancement entre l'unité et la trinité, destiné à montrer, en dernière analyse, que seule la formule « una et trina deitas » respecte la totalité de la révélation, en faisant la synthèse des thèmes que les hérésies adoptent séparément. Il y a là, par delà les arguments de détail (autorités diverses, analogie avec le baptême, réflexion grammaticale) un mode de preuve plus subtil, en ce sens qu'il n'est pas localisé dans un passage particulier du texte, mais qu'il ressort de son mouvement même. C'est un principe de composition et un procédé de justification très général, que l'on pourrait retrouver à d'autres moments de l'histoire des idées : pensons simplement à Pascal entre Epictète et Montaigne, pour nous borner à un seul exemple suffisamment significatif. L'absorption synthétique

1. P. 24, 1-18. *P. L.,* CXXV, 478 B-D.
2. P. 24, 19-27. *P. L.,* CXXV, 478 D-479 A.
3. P. 24, 28-25, 8. *P. L.,* CXXV, 479 A-B. *Ephésiens,* IV, 5. Cf. *P. L.,* CII, 981 C (Magnus Senonensis Archiepiscopus, *Libellus de mysterio baptismatis)* : « trina dimersio ».
4. P. 25, 9-13. *P. L.,* CXXV, 479 B. Sedulius, *Carmen Paschale,* I, 324.
5. P. 25, 14-22. *P. L.,* CXXV, 479 B-C.
6. Cf. *supra,* p. 71-73.
7. P. 25, 23-26, 8.

des doctrines opposées est considérée comme une garantie de vérité.

Nous venons d'examiner le plus long des extraits transmis par Hincmar. Les autres sont, matériellement parlant, beaucoup moins importants ; il se trouve en outre que nous avons eu l'occasion de les utiliser presque tous à un moment ou à un autre de notre étude. Résumons-les brièvement. — Le passage suivant[1] est consacré à la notion de personne (« Siquidem inde dicitur in deo persona quod per se sit una ») et à celle de nature divine : substance commune de la divinité, substance spéciale de chacune des personnes, d'où résulte une distinction (« patefacta est deo gratias luce clarius inter unam dei naturam et tres personas differentia ») qui nous conduit à poser la déité comme à la fois une et trine. — Puis, vient le texte où Godescalc nie que les noms personnels soient des noms relatifs : ce sont des noms substantiels, propres à chacune des personnes, alors que les noms naturels conviennent aux trois à la fois[2] ; ce texte a été suffisamment analysé pour qu'il soit inutile d'y revenir ici. — Il est suivi du passage[3], déjà examiné lui aussi, où l'on distingue entre les invocations adressées à la Trinité entière, et celles où l'on s'adresse à une seule personne ; c'est ici également que Godescalc reprend à son compte l'exégèse classique du texte de la Genèse (I, 26) : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram ». Tout cela est destiné à montrer en quel sens le singulier, en quel sens le pluriel, peuvent être utilisés à propos de Dieu, et se termine par une invocation où les trois personnes sont à la fois unies et distinguées : « Hinc et ego dixi crebro spiritui sancto : Veni benedicte deus dominus paraclyte, veni missus a benedicto deo domino paraclyto in nomine benedicti dei domini paraclyti et sit semper omnis honor laus et gloria merito vobis benedicto deo domino paraclyto, trino et uni vestroque simul benedicto nomini necnon et numini. Amen »[4]. On aura remarqué au passage le « trino et uni ». — En cinquième lieu, un court fragment de phrase : « cum sit ex trinitate, ceu liquet, unaquaeque persona per se dominus deus »[5], suivi immédiatement (« paulo post », dit Hincmar) d'un texte dans le même sens[6]. On n'y relèvera que deux passages. D'abord l'interprétation d'une conjonction :

1. P. 29, 22-30, 5. *P. L.,* CXXV, 580 B. Cf. *supra,* p. 38 sqq.
2. P. 30, 7-18. *P. L.,* CXXV, 581 B-C. Cf. *supra,* p. 67 sqq.
3. P. 31, 1-32, 3. P. *L.,* CXXV, 588 D-589 C. Cf. *supra,* p. 50.
4. On peut se demander dans quelle mesure Godescalc n'a pas voulu obtenir ici un effet de « style artiste » en employant presque toute la déclinaison. Cela n'aurait rien que de très compatible avec son goût pour le cliquetis des mots, et serait en accord avec certaines manifestations de l'esprit littéraire du temps. Cf. Dhuoda de Septimanie, *Liber,* éd. Bondurand, 1887, ch. XXI, p. 112, où on remarque une recherche de même ordre

on lit dans le psaume LXI, verset 3 : « Ab ipso enim salutare meum. Nam et ipse deus meus et salutaris meus », et cela doit être appliqué au Christ. Or, remarque Godescalc, le « et » indique que le Fils *aussi* est Dieu : d'où résulte que chaque personne est Dieu (« Ubi dum non dicitur : Nam ipse deus meus, sed potins et ipse deus meus, procul dubio patefecit et patefacit deus spiritus sanctus quod sicut deus pater est per se deus sic est et filius »). Cela est évidemment à mettre au dossier de l'interprétation grammaticale des textes. Ensuite, notons que l'on trouve dans ce fragment quelques lignes déjà utilisées[1] sur les invocations « tibi deo », « vobis deo », « vobis diis ». — En sixième et septième lieux, deux extraits sur lesquels nous n'aurons pas à insister : l'un[2] contient une interprétation curieuse de la formule qui termine les oraisons dans la liturgie romaine[3], l'autre[4] commente le « Et verbum erat apud Deum et Deus erat verbum » du prologue de saint Jean. — Le fragment suivant, qui est l'avant-dernier, nous retiendra davantage[5][6] C'est une prière (« infidelem orationem », dit Hincmar). Godescalc y demande au Christ de l'exaucer selon sa divinité, et de prier son Père, selon son humanité, de lui envoyer le saint Esprit. Il emploie l'expression « vobis benedicto deo domino paraclyto », et prie le lecteur de ne pas s'étonner de cette formule insolite (« Porro ne te moveat illud quod ibi pluraliter dicitur..., cognosco quia sic procul dubio congruit dici »). Et il donne sa justification : « Nam quando loquimur ad unam ex trinitate personam, non ad trinitatem loquimur sed ad unum quemlibet ex trinitate ». L'idée générale n'est pas neuve, nous l'avons déjà rencontrée*. Ce qui est plus intéressant, c'est l'emploi de la préposition « ex » pour désigner le rapport entre une personne et la Trinité[7]. En effet, ce mot semble désigner un rapport d'un sujet à son espèce, ou à sa matière, comme le fait remarquer saint Augustin (De *Trinitate,* VII, 6, 11), et parler de personne « ex trinitate » revient en somme à d'stinguer, en Dieu, l'existence (personnelle) de l'essence (divine, c'est-à-dire trinitaire)[8]. Nous y reviendrons quand il sera

1. Cf. *supra,* p. 50.
2. P. 33, 26-28. *P. L.,* CXXV, 604 B.
3. Godescalc critique la formule « qui vivis et regnas cum deo patre in unitate spiritus sancti deus », » ne filius quod absit esse spiritus sancti deus putetur » ; il est manifeste que sa construction de la phrase est fautive (il faut rattacher « deus » à « qui », et « spiritus sancti » à « in unitate ») ; ou tout au moins il craint, trop subtilement peut-être, que cette faute ne puisse être commise. Hincmar adopte, lui, la lecture la plus naturelle (P. *L.,* CXXV, 604 C).
4. P. 34, 3-9. *P. L.,* CXXV, 604 C-D.
5. P. 34, 12-26. *P. L.,* CXXV, 604 D-605 A.
6. Cf. *supra,* p. 50.

[illegible]
[illegible] motu, et serait en accord avec certaines manifestations de l'esprit littéraire du temps. Cf. Dhuoda de Septimanie, *Liber,* éd. Bondurand, 1887, ch. XXI, p. 112, où on remarque une recherche de même ordre.

[illegible]

question d'apprécier plus en détail la pensée de Godescalc ; mais il fallait signaler ce texte, et amorcer le problème qu'il pose. Enfin, le dernier extrait[1] est encore une prière au Christ : Godescalc y met un point final à son traité, et le signe en quelque sorte par une accumulation de mots de même désinence et par le rappel de ses deux thèses théologiques essentielles : la prédestination (« Domine deus noster et magister Jesu Christe, pro solis electis crucifixe ») et la « trina deitas » (« vobis domino deo nostro vero ac vivo uni simul ac trino »).

La polémique entre Godescalc et Hincmar.

Voilà donc quels sont en gros, et tels qu'ils nous apparaissent à travers l'œuvre de son adversaire, les points principaux de l'ouvrage de Godescalc. On sait de reste que ces textes lui valurent une violente polémique avec Hincmar. L'archevêque, nous l'avons vu, était attaqué d'une façon bien claire, et à plusieurs reprises : pour avoir remplacé l'expression «trina deitas» par «sancta deitas», il était chargé d'un péché mortel ; et les allusions au sabellianisme de ceux qui refusent la « trina deitas » étaient transparentes. Mais il prit sa revanche : renvoyant la balle, il accusa Godescalc de verser dans l'hérésie arienne, voire dans le paganisme, et de blasphémer de mille et une façons. Voilà donc les deux antagonistes — vieux adversaires, qui avaient déjà bien combattu à propos de la « gemina praedestinatio »[2] — solidement installés l'un et l'autre pour ou contre la formule « trina deitas ». Avant de passer à un examen historique de cette querelle, nous pouvons nous poser une question adventice : quel est, du strict point de vue de la vérité théologique, le danger de la thèse soutenue par Godescalc, et l'importance corrélative de la modification apportée par Hincmar ? Tous les auteurs ne sont pas d'accord là-dessus. D'un premier point de vue, Hincmar a agi prudemment en supprimant l'expression « trina deitas », et Godescalc eût été sagement inspiré en ne se mêlant pas de cette histoire ; c'est par exemple, l'avis de P. Godet[3] : « Dans l'hymne des vêpres, au commun de plusieurs martyrs, en 860, l'archevêque avait remplacé l'expression « trina deitas », qui lui semblait à juste titre impliquer la distinction arienne des trois personnes, par celle de « summa deitas » ;

1. P. 35, 24-36, 4. *P. L.,* CXXV, 613 C-D.
2. Godescalc y avait perdu la liberté, après une longue flagellation. Hincmar s'y était donné une peine infinie, en écrits et en démarches, et s'y était attiré pas mal de critiques, aussi bien à propos de sa théologie que des extrémités où l'avait poussé son sens de l'autorité hiérarchique : ce qui, étant donné ce que nous savons de son caractère, dut le mortifier considérablement.
3. P. Godet, *Gottschalk,* dans Vacant-Manoenot-Amann, *Dictionnaire de Théologie catholique,* VI, 1500-1502.

ïïĩHΓηĩïȯ|ĩủ,"Iπ'Γïη ï*·ittih hi ïil»ı« ffiluTifll» i)ǃ ı (’WWV, Hıiı ı »
4. ı·. :ıı, .ı i. γ. ı... CXXV, β04 ı. ı·.
5. P. 34, 12-26. P. *L.*, CXXV, 604 D-605 Λ.

Gottschalk, aveuglé par la haine et par une idée fausse de l’unité divine, accusa Hincmar de sabellianisme ». D’autres sont plus modérés : ainsi Héfélé[1], pour qui Hincmar « avait évidemment raison », mais qui admet que, tout compte fait, la question ne présente pas une telle importance. C’est à ces derniers que l'on est tenté de se rallier — voire de reprocher de ne pas aller plus loin — quand on remarque que saint Thomas d’Aquin, la suprême garant de l’orthodoxie catholique, ne craint pas d’employer l’expression même qui troublait le repos de l’archevêque de Reims : « Te trina deitas unaque poscimus »[2], et que l’Eglise a continué de chanter « Te trina deitas ». Quant à l’auteur anonyme de la *Notice Bibliographique,* extraite de *VHistoire littéraire de la France,* que l’on trouve en tête du tome CXXV de la *Patrologie Latine,* il va plus loin que Héfélé, et déclare, à peu de chose près, que le *De una et non trina deitate* offre un intérêt fort mince, et n’est guère, tout compte fait, à l’honneur de Hincmar[3].

Ces appréciations, si diverses soient-elles, ont ceci de commun, qu’elles se placent au niveau d’une orthodoxie pleinement maîtresse de ses formules, alors qu’il serait plus convenable de remettre la question dans son horizon historique : celui d’une théologie déjà bien élaborée, mais encore incomplètement systématisée, et d’une époque où la médiocrité des instruments philosophiques et dialectiques concentraient sur la lettre des énoncés toute l’attention des théologiens. On comprend mieux alors le sens de la querelle entre Hincmar et Godescalc — et l’on est moins porté à la traiter de haut, ou inversement à y chercher plus qu’on y peut trouver. Sans doute fallait-il ce genre de spéculations, pour que puisse mûrir plus tard une pensée théologique accomplie : il faut les considérer selon leurs propres normes et à leur propre échelle, si l’on veut les comprendre réellement, sans se contenter de les juger.

Hincmar consacra donc à la réfutation de Godescalc un volumineux traité[4] où il emploie un nombre impressionnant de textes scriptu-

1. C. J. von Hefele, *Histoire des Conciles,* trad, par Dom II. Leclercq, tome IV, Paris, 1911, p. 233.

2. *Prières* de saint Thomas d’Aquin, traduites et présentées par M. l’abbé Sertillanges, Paris, s. d., p. 28.

3. Cf. P. *L.*, CXXV, 19 : « Il parait dans cet ouvrage beaucoup d’érudition, et autant de subtilité. Mais il roule tout entier sur une fausse conséquence, que Gothescalc prévient dès l’entrée de son écrit, en déclarant que le *Trina* ne tombe que sur les personnes, et nullement sur l’essence ou la nature divine. Quant aux accusations dont Hincmar y charge Ratramne, il se contente de les avancer, sans se mettre en devoir de les prouver, quelque graves qu’elles soient. Le style qu’emploie l’auteur est véhément, et se ressent presque partout de sa mauvaise humeur contre Godescalc. Au reste, l’Eglise n’en a pas trouvé les raisons fort concluantes, puisqu’elle a continué de chanter le « Te Trina Deitas ». — Ce dont Hincmar accuse Ratramne, c’est d’avoir tronqué et falsifié des textes patristiques.

4. Cent cinquante colonnes de la *Patrologie.*

raires, conciliaires, et surtout patristiques ; son objet est avant tout de montrer que l'expression « trina deitas » est arienne ; d'autre part, il cherche à montrer, à plusieurs reprises, et en utilisant le même procédé (citations accumulées), qu'il est nécessaire de prendre contre Godescalc de sévères sanctions. Si les historiens ne sont pas d'accord sur la pertinence de l'expression « trina deitas », ils observent en général que l'œuvre de Hincmar ne se recommande que par l'érudition qui s'y déploie, et que la netteté n'est pas sa qualité principale. C'est, par exemple, l'avis d'un ancien auteur, déjà cité dans notre introduction, Maître L. Ellies Du Pin, qui élude non sans adresse le double problème d'apprécier la valeur de l'œuvre d'un point de vue théologique et d'un point de vue littéraire : « il est visible, nous dit-il[1], que cette dispute n'est qu'une question de nom[2], qu'Hincmar traite pourtant fort au long et fort sérieusement dans le gros traité intitulé, *De non trina Deitate,* rapportant plusieurs passages des Pères et faisant plusieurs raisonnements dont il serait assez inutile, et même ennuyeux de faire des extraits ». On trouve une opinion semblable dans le livre de M. E. Amann[3] : après avoir estimé que l'origine de la querelle était « oiseuse », il nous montre Hincmar se mettant « d'urgence à la rédaction d'un énorme traité » et ne réussissant « qu'à produire une œuvre où nul ne fut tenté de pénétrer », et il ajoute que « c'est un fatras où bien peu d'historiens de la littérature théologique se sont risqués ». Enfin, Manitius porte un jugement analogue : « Godescalc s'étant prononcé pour la justesse de la formule « trina et una deitas », Hincmar écrivit bien en 860, contre sa thèse, le traité *De una et non trina deitate,* mais sans réfuter réellement son adversaire : il n'avait pas assez de culture philosophique pour cela. Cet écrit consiste ainsi principalement en un entassement de citations patristiques »[4].

Malheureusement pour Hincmar, et pour ses lecteurs, ces critiques sont fondées ; le mode de composition de Godescalc, parfois si déroutant, paraît un modèle de clarté à qui jette les yeux sur le tra-

1. Maître L. Ellies du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques,* 2e éd., tome VII, Paris, 1696, p. 10.

2. C'est cela même, remarquons-le, qui doit paraître intéressant à un historien de la méthode.

3. E. Amann, *L'époque carolingienne,* dans *Histoire de l'Eglise,* publiée sous la direction d'A. Fliche et V. Martin, tome 6, Paris, 1937, p. 337, et *ibid.,* note 6.

4. M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mitlelalters,* I, München, 1911, p. 340. —Mettons à part le cas de Schrôrs, qui, dans son étude sur Hincmar, *(pp. cil., p.* 150-160), donne un résumé court mais suffisamment clair du *De una cl non trina deitate.* Il ajoute que la critique de Hincmar fait maté-

vail de son adversaire. Hincmar a sans doute un style plus facile dans le détail que celui de Godescalc, mais, dans l'ensemble, le *De una et non trina deitate* n'est pas d'une lecture attrayante, ni même aisée. Il faut pourtant indiquer quelles sont les principales critiques dont Hincmar charge Godescalc. Nous ne nous étendrons pas longtemps sur ce sujet, qui n'est pas réellement le nôtre : mais cela nous permettra de voir un peu plus clair dans la controverse, et de mieux comprendre les arguments de Godescalc.

Il n'est pas question de faire à proprement parler un résumé de ce texte : ce serait beaucoup trop long, et peu clair, à cause des procédés de composition de Hincmar. Nous allons simplement classer les principaux chefs d'accusation (ce que Hincmar ne s'est pas donné la peine de faire : il accumule les idées à mesure qu'elles lui viennent) et signaler les plus significatifs.

L'idée centrale de Hincmar, c'est que Godescalc est enfoncé profondément dans l'erreur, qu'il est assimilable à un païen[1], ou à Arius[2], parce que, en disant « trina deitas », il introduit le nombre dans la divinité. Pour prouver qu'on ne peut pas sans erreur grave poser l'existence de plusieurs dieux, Hincmar multiplie les citations, empruntées presque toutes aux meilleurs auteurs de la théologie occidentale : il fait preuve effectivement ici d'une érudition extrêmement étendue. Nous n'insisterons pas sur ces extraits, qui ne sont valables contre Godescalc que dans la mesure où celui-ci pose bien trois dieux par sa « trina deitas ». C'est donc plutôt aux arguments invoqués par Hincmar pour prouver ce fait qu'il nous faut nous attacher : c'est là le centre de la discussion.

Hincmar exprime très clairement son jugement vers le début de son traité : il indique que Godescalc a erré « volens proprii sensus assertionibus, sine Scripturae testimoniis, sineque catholicorum sententiis *(critique de méthode),* allegare quia sicut Deus naturaliter unus et personaliter dicitur trinus, ita deitas naturaliter una et personaliter trina dici debeat *(résumé de la thèse adverse).* Sed quod dicit Deum personaliter trinum et naturaliter unum, verum dicit *(ce qu'elle a de vrai)* ; quod autem dicit confiteri debere deitatem sic personaliter trinam, sicut naturaliter unam, profecto mentitur *(ce qu'elle a de faux)*»[3]. Il accepte donc que l'on dise « Deus trinus », mais non pas « deitas trina » : en effet, dit-il, « deitas » est la même chose que

1. *P. L.,* CXXV, 479 D-480 A. Godescalc est également présenté comme le fils du Diable (554 D ; cf. 565 D), et comme son porte-parole (548 A).

2. *Ibid.,* 480 G ; 497 A ; 526 B ; 533 A. Hincmar utilise aussi, pour désigner Godescalc, le mot « ariolus » : il y a là probablement un jeu de mots, car ce terme

Hinc'mar *(op. cil.,* p. 150-160), «tonne un résumé court mais sulllsaminciit clair du *De una et non trina deitate.* Il ajoute que la critique de Hincmar fait matériellement fausse route : il aurait dû circonscrire, le débat en montrant que l expres-

« natura », et il faut dire « una substantia, una deitas, una divinitas, una essentia »[1] ; dire que la nature de Dieu est trine, c'est immédiatement la diviser, lui ôter son unité, au mépris de ce que disent saint Augustin « et ceteri orthodoxi doctores »[2]. Dans ces conditions, si l'on met une « propria deitas » en chaque personne, on pose du même coup trois dieux[3] ; en fait, la déité ne souffre pas la division, et est la même en chacune des personnes[4]. Cela ne veut pourtant pas dire qu'elle se réduit à une essence abstraite, ni qu'on peut parler de personnes « ex Trinitate » : et Hincmar de reprendre les textes de saint Augustin déjà évoqués[5], qui refusent toute assimilation de la divinité à une matière dont les personnes seraient formées, comme à une essence dont elles participeraient[6]. Ainsi, on doit garder soigneusement la notion de noms relatifs pour comprendre la notion de Trinité : « Trinitas in relativis personarum nominibus est. Deitas non triplicatur, sed in singularitate est »[7] « Pater », « Filius », sont les « relativa nomina » ; « virtus », « sapientia », des « substantialia nomina », parce que « in illa simplicitate divinae naturae non est aliud sapere quam esse, nec aliud esse quam posse, nec aliud posse quam vivere »[8]. Cela est conforme à la tradition de saint Augustin, et à la pensée de Boèce[9], qui fait remarquer que, si Père, Fils, Esprit, étaient dits « substantialiter », ils seraient dits des trois personnes ; sans cette notion centrale de relation on ne comprendra pas l'unité en Dieu de l'un et du multiple : « Substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem »[10]. Cette question du nombre est éclaircie par une distinction empruntée à Boèce ; il y a deux espèces de nombres : d'abord, « numerus quo numeramus », où la répétition de l'unité engendre la pluralité ; ensuite, « numerus rerum », où ce n'est pas le cas : ainsi, « gladius unus, mucro unus, ensis unus », ne sont pas autre chose que « unus gladius » ; il y a là « iteratio potius quam numeratio »[11] ; or, estime Hincmar, parler de « trina deitas », c'est introduire en Dieu le nombre du premier genre, et le mot « tritheoteia », invoqué par Godescalc, prouve bien plutôt son ignorance du

1. *Ibid.,* 484 C-D. Cf. 520 B, 526 A, 530 B, 531 A, etc...
2. *Ibid.,* 489 B-C. Cf. 519 A : une citation de saint Hilaire où l'expression « trina unitas » est explicitement rejetée.
3. *Ibid.,* 553 C-D.
4. *Ibid.,* 592 A.
5. Cf. *supra,* p. 79.
6. *P. L.,* CXXV, 580 C-581 B.
7. *Ibid.,* 518 A.
8. *Ibid.,* 536 A-B.
9. Cf aussi *ibid.,* 522 D.
10. *Ibid.,* 581 C-582 B. Le texte de Boèce se trouve dans *P. L.,* LXIV, 1255 A. — Cf. aussi *P. L.,* CXXV, 522 A : « Substantia dividi non potest ».
11. *Ibid.,* 537 A-C ; cf. aussi 541 D.

mi .III lilhblo (AM η I II Mih III, *1 .ηι·ιιιι·< ·»ιι |··»γ«› .... («<* A)·
2 *Ibid* 480 ‹▮ l'1/ A 520 H; 533 A. Hlmniar utilise aussi, pour désigner Godescalc,' le mot ‹ ariolus : il y a là probablement un jeu de mots car ce terme PlWt ttUWlbien être pris comme un diminutif du nom propre l_Armi·'.

grec que la vérité de sa thèse : le préfixe « tri » veut dire « ter », et ne doit pas être interprété comme équivalent de « trina »[1]. Godescalc est un « imperitus »[2] : il se réclame des grammairiens, mais il ignore que Donat cite des mots qui sont singuliers à l'oreille (« sono »), mais pluriels pour le sens (« intellectu »), et qu'il existe des adjectifs qui joignent une notion de pluralité au substantif auquel ils se rapportent : ainsi de «trinus», on peut dire «trina trinitas», mais non «trina deitas »[3]. (On se rappelle que l'idée de trinité se comprend par la relation, non par la substance). De même, Godescalc a tort d'assimiler « ternus » et « trinus » : le premier qui vient de « ter », désigne un mouvement de répétition (« motum exprimimus »), sans impliquer de pluralité dans les choses, au contraire de « trinus », qui vient de « très »[4]: cette ignorance est apparentée à celle du sens exact de « tritheoteia ».

Voilà l'essentiel des arguments fournis par Hincmar ; certes, il y en a un certain nombre d'autres, mais plus accessoires[5]. D'autre part, ils ne se présentent pas dans l'ordre que nous leur avons imposé (on aura pu s'en convaincre en consultant les références), et souvent ils se répètent et s'enchevêtrent, toujours mêlés de longues citations. Mais on voit du moins failure générale de la pensée. Elle est, tout compte fait, moins sommaire et dépourvue d'intérêt que les critiques veulent bien le dire. On peut certes lui faire deux reproches essentiels : de manquer d'exacte pertinence, en passant souvent (mais non toujours) à côté de la pensée réelle de Godescalc ; et de manquer d'originalité (en quoi Hincmar est sûrement inférieur à son adversaire). Mais, au moins, ce qu'il sait, il le sait bien, il est certain de la vérité de ce qu'il a pu lire chez saint Augustin et chez d'autres, et il le répète jusqu'à satiété. C'est avant tout à la distinction entre substance et relation qu'il s'attache, cette distinction que Godescalc avait négligée, malgré sa lecture de saint Augustin : c'est autour de ce pivot que s'ordonne tout le reste de sa critique. C'est parce que « deitas » ne se réfère pas à la même catégorie logique que « Pater » ou « Filius », que l'on ne peut pas dire « trina deitas ». Une fois accepté que l'adjectif « trinus » met la pluralité dans le substantif auquel on l'accole, on est contraint, ou d'accepter qu'il y ait trois dieux, ou de condamner Godescalc. Ce dernier, considérant les noms personnels comme des noms substantiels, ne sauve l'unité de la divi-

1. *Ibid.,* 536 C-D.
2. *Ibid.,* 538 A.
3. *Ibid.,* 540 D-541 B.
4. *Ibid.,* 565 D-566 C.
5. Nous laissons ‹lc côté aussi, comme étrangers au débat purement théologique, les passages où Hincmar accuse Godescalc et Ratramne d'avoir falsifié des textes patristiques pour appuyer leur thèse ; et cf. *sapra,* p. 81, n. 3.

nité qu'en la réduisant à une essence : mais alors il se heurte à la distinction fondamentale entre substance et relation, il comprend mal le statut ontologique des personnes, et il s'oppose à « son » saint Augustin. A trois noms « naturels et personnels » correspond nécessairement une « nature trine », ce que Hincmar traduit par « trois natures » (582 B-C). La crainte qu'il éprouve devant l'expression « trina deitas », c'est qu'elle ne conduise à l'arianisme, en séparant en trois l'essence divine (crainte que, on le comprend, ne pouvait éprouver spontanément Godescalc, puisque pour lui la réalité est surtout du côté personnel) ; il redoute que la divinité ne soit, pour ainsi dire, triplée[1]. Il nous dit[2] que la Trinité est unité « divisa proprietatibus, et non dispertita aeternitate ». Ce mot « dispertita », emprunté à la traduction de l'édit impérial qui suivit la tenue du VIe Concile Œcuménique, se rapproche curieusement de l'expression « dispertitiva nomina », utilisée par les grammairiens pour désigner les numéraux comme « trinus » : ainsi, nous explique Priscien[3], « habent ex omnibus numeris Romani dispertitiva... quae naturaliter semper pluralia sunt, quippe in multos distribui eumdem significant numerum... ut... terni vel trini ». Il est vrai, pourrait répondre Godescalc, que « trina » ne répartit pas une pluralité, mais qualifie une unité essentielle, et reste nécessairement au singulier[4]. Quoiqu'il en soit, on sent bien ce qui inquiétait l'Archevêque, même en admettant (ce qui n'est pas sûr) que sa vieille méfiance et sa rancune contre Godescalc n'aient pas fortifié d'une rigueur accrue le zèle de son orthodoxie : la théologie trinitaire est assez subtile, et prête à suffisamment d'hérésies, pour qu'on attache la plus grande attention à tout ce qui s'y rapporte.

On peut remarquer également que les « dispertitiva nomina » ont joué un grand rôle dans la pensée de Godescalc, et corrélativement (puisqu'il a eu le malheur que chacune de ses théories heurte les opinions établies) dans ses infortunes. Nous venons de voir que la « trina deitas » rendait, pour ses adversaires, un son dangereusement héré-

1. Cf. Isidore de Séville, *Etymologiae,* VII, 4 : « Deitas non triplicatur, sed in singularitate est ; quia si triplicatur deorum inducimus pluralitatem. » Cette formule résume une tradition théologique déjà longue, que Hincmar exploite amplement dans son *De una et non trina deitate.*

2. *P. L.,* CXXV, 494 C.

3. Priscien, *De figuris numerorum,* éd. M. Hertz, dans Keil, *Grammatici latini,* tome III, p. 413.

4. Il pourrait aussi bien — au moins supposons-le un instant — invoquer l'autorité de Marius Victorinus ; cf. son *Ars Grammatica,* I, 4 ; éd. Keil, *Grammatici Latini,* tome VI, p. 22 : « Non idem sunt tria, quod trina : tria enim sunt sin-

tique, puisque, comme le dit Hincmar, elle tend à diviser l'unité divine. Mais nous savons que la première controverse de Godescalc — celle qui lui valut une condamnation solennelle, le fouet et la réelusion à Hautvillers — roulait sur la question de la « gemina praedestinatio » : « Tale est autem quod dicitur praedestinatio gemina[1] in electos videlicet et reprobos bipartita, cum sit una licet sit dupla... »[2]. Par ce point encore, on l'avait accusé d'introduire en Dieu une pluralité illégitime (indépendamment de la question plus générale de la prédestination des damnés, qui fera mêler les textes de Godescalc aux controverses jansénistes du XVIIe siècle)[3]. C'est au moins ce que pense Jean Scot Erigène, que Hincmar et ses amis avaient appelé à leur aide dans la polémique assez rude qu'ils avaient à soutenir contre les partisans de Godescalc[4] ; témoin ce texte extrait de son *De divina praedestinatione*[5] (il vient d'expliquer que le concept de prédestination est lié à celui de l'essence divine) : « Deinde si impium est, duas essentias in Deo doceri, vel duas sapientias, scientias, virtutes, ceteraque omnia, quae de Deo dicuntur, geminari, vel triplicari[6], vel quacumque multiplici specie cumulari, quicumque duas in Deo praedestinationes asserere convincitur, reatu impietatis ligatur. Una est enim divina praedestinatio sicut una est divina operatio, divina sapientia, divina voluntas. Dic ergo Gotescalce, ubi possunt inveniri duae praedestinationes tuae, quas astruis ? ».— Et encore : « ...placuit nobis, testimonia sancti patris Augustini simul colligere, ut prudens quisque agnoscat, nullo modo eum duas praedestinationes docuisse, nec unam bipertitam nec duplam, ut Gotescalcus edocet... »[7]. Il y a là une sorte de constante dans l'histoire de Godescalc : le goût des « dispertitiva » et l'utilisation de saint Augustin — avec en contre-partie la double accusation (« crimen geminum » ?) de diviser l'essence divine et de trahir la pensée de son maître. On peut supposer que Godescalc, toujours occupé de théologie, toujours en quête d'expressions plus précises de la nature et de l'action divines, avait été intéressé par des mots qui semblent faire la synthèse de l'unité et de la pluralité, et qu'il avait pensé trouver là le secret de formules qui pourraient exprimer la simplicité de

1. Cf. Isidore de Séville, *Sententiae,* II, 6, 1 : « Gemina est praedestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem » ; Godescalc le cite quelques lignes plus haut.
2. P. 67, 10-12.
3. Pour toute cette question, cf. E. Amann, *op. cit.,* p. 320-342.
4. Et peu importe ici que le traité de Jean Scot ait été, dans l'ensemble, mal accueilli.
5. Jean Scot Erigène, *De divina praedestinatione,* II ; P. *L.,* CXXII, 363 C-364 A.

I.ilïlll' iùiïïu 111.ji П I

4. II pourrait nunsl bleu nn mollis RiippoHom· In Uli Inlltmil Invoquer l mi torité de Marius Victorinus ; cf. son *Ars Grammatica,* I, 4 ; éd. Keil, *Grammatici Latini,* tome VI, p. 22 : « Non idem sunt tria, quod trina : tria enim sunt singularin, Irina mileni multiplicia ». Ainsi, * trinus ", mi « trina no singulicG^d^

Dieu en même temps que la multiplicité des effets de son action et la trinité de ses personnes ? Cette possibilité étant signalée, étudions de plus près la façon dont Godescalc argumente pour prouver sa théorie de la « trina deitas », abstraction faite des textes que nous avons déjà cités.

Premier texte.

Les documents essentiels pour cette étude nous sont fournis par les fragments *De trina deitate* qui ouvrent la série des Opuscules Théologiques découverts par Dom Germain Morin dans le manuscrit DLXXXIV de la Bibliothèque de Berne[1]. Et parmi eux, c'est spécialement le premier[2] que nous analyserons, comme le plus long et celui qui présente la plus grande variété de preuves.

a) *Grammaire.*

Nous pouvons déterminer dans ce texte quatre parties. La première[3] est consacrée à un développement grammatical, en donnant à ce dernier mot, le sens que nous sommes habitués maintenant à lui attacher. Autrement dit, Godescalc cherche à justifier un mode de dénomination à partir d'une analyse de significations verbales — et chaque moment de cette analyse nous indique, derrière le langage, des rapports métaphysiques plus essentiels... Tout commence par une affirmation tranquille et hardie dans sa simplicité : « Quid sit trina deitas atque trinitas sic sub brevitate veraciter mea patenter probat pusillitas »[4] — et il est sans doute significatif que la série des preuves commence par des spéculations sur le langage. Le point de départ en est une tournure hébraïque, dont Godescalc a appris l'existence à travers un texte de saint Jérôme. Notons tout de suite que Godescalc (comme le remarque Dom Lambot) ne cite pas exactement ce texte, et s'en évade assez vite, parce qu'il y trouve un thème de réflexion et de preuve bien plutôt que la matière d'un commentaire textuel. Donc, nous dit Godescalc, nous lisons dans Isaïe (II, 22) : « Quiescite ab homine cujus spiritus est in naribus ejus quia excelsum reputatum est ipso », et la fin de ce texte doit s'interpréter comme s'il y avait : « ipsa celsitudo atque sublimitas »[5]. Et saint Jérôme, toujours au dire de Godescalc, donne trois exemples où la

1. P.81 sqq.
2. P. 81, 3-91, 22.
3. P. 81, 3-85,8.
4. P. 81, 3-4.
5. Godescalc semble croire que l'hébreu exprime par un adjectif ce que le latin exprime par un mot abstrait, alors que c'est le contraire, comme le dit saint Jérôme. Peu importe d'ailleurs ici la vérité philologique : ce qui nous intéresse, c'est l'esprit de la preuve.

II Pilin' Imita talla ‖π<χ|iiill, ι(I Λμ λ ν ν, H/i. *ill,,* p. 1'411319.

4. Et peu Importe Ici que le linilé <lc Jean Scot all été, dans l'ensemble, mal accueilli.

5. Jean Scot Erigène, *De divina praedestinatione,* II ; P. *L.,* CXXII, 363 C-

perfection est exprimée par l'usage d'un substantif abstrait : « Perfectus... divinus homo non est divinus sed divinatio. Perfectus medicus non est medicus sed medicina. Perfectus homo non est homo sed ipsa humanitas ». En conséquence, « perfectus trinus deus atque divinus est trina deitas atque divinitas ».

Ici s'achève la première partie de cette argumentation[1]. Nous en avons déjà signalé au passage[2] l'idée générale : un sujet qui possède une qualité à un degré éminent peut être désigné par le nom de cette qualité elle-même. Nous voyons maintenant où Godescalc est allé chercher cette idée. Plus familier avec la logique, il aurait pu développer des considérations du genre de celles par lesquelles nous avons tenté de justifier cette idée ; montrer, par exemple, que la perfection d'une qualité ne réside que dans l'essence même de cette qualité, les êtres qui en participent ne la retenant qu'en partie, selon le plus et le moins[3] : qu'en conséquence, on peut assimiler un être parfaitement bon, par exemple, à la bonté, l'adjectif n'indiquant qu'une participation limitée. Mais Godescalc est avant tout grammairien, et sa théologie cherche à s'appuyer d'autre part sur des autorités bien garanties : qui pouvait-il choisir qui valût mieux que saint Jérôme, à la fois philologue et théologien accrédité, pour servir de caution à tout son raisonnement ? La particularité de la langue hébraïque qu'il découvre dans le Commentaire d'Isaïe vient à point pour étayer sa thèse, et lui permettre d'opposer à Ilincmar un argument de poids : l'archevêque accepte la formule « trinus deus »[4], il accepte aussi nécessairement que Dieu soit parfait ; il ne peut révoquer non plus l'autorité de saint Jérôme ; comment pourrait-il maintenant continuer à récuser l'expression « trina deitas » ? Que la base de la preuve soit trouvée dans une autre langue que le latin importe peu : Godescalc, nous le savons, est confiant en une sorte de « parallélisme ontologico-grammatical », et ainsi supprime à l'avance le problème de la diversité des structures linguistiques ; le langage est un, sous ses manifestations diverses, comme le monde (visible et invisible) est un ; la langue hébraïque est tout aussi propre que la langue latine à refléter des rapports métaphysiques. Il lui arrive à quelques

1. P. 81, 4-13.

2. Cf. *supra,* p. 45, n. 1.

3. Cf. cependant p. 138, 19-20 : « ...integritas perfectio plenitudo minui non potest... nec augeri quod absit potest prorsus ullo modo. » Mais cette idée reste isolée, liée d'ailleurs par son contexte à l'égalité entre une personne divine et la Trinité entière.

4. « ...quod dicit deum personaliter trinum et naturaliter unum, verum dicit » *(De una et non trina deitate,* I ; *P. L.,* CXXV, 484 A). Le fait que l'argumentation de Godescalc s'articule au mieux sur cette concession de Hincmar est une des raisons qui font penser que le texte que nous étudions en ce moment est postérieur à la *Schedula Gothcscalci.*

reprises de noter des différences de construction entre le latin et l'hébreu[1], mais il ne va jamais jusqu'à mettre en question la validité universelle des raisonnements à base grammaticale[2].

Voilà donc bien établi le fondement de la preuve[3]. A la rigueur, tout est dit : une fois acceptées les propositions, explicites, ou implicites, qui y sont contenues, et que nous avons énumérées un peu plus haut, on ne peut que souscrire à la formule « deitas trina ». Mais Godescalc va plus loin : les exemples de saint Jérôme portent sur des hommes, non sur Dieu. Il faudra donc examiner ce qu'il en est de la perfection humaine, en comparaison de la perfection divine. Et voici deux séries d'illustrations de ce nouveau thème. En premier lieu, Adam créé par Dieu du limon de la terre, et né de nul homme ; Eve, créée par Dieu à partir d'Adam ; Abel, créé par Dieu mais « semé » par l'homme et né de la femme (« satus id est seminatus ab homine illo natus autem de homine illa »[4]). Chacun de ces « hommes » est parfait (en son genre), on pourra donc dire qu'Adam est « humanitas masculina a deo de nullo homine creata », Eve, « hu-

1. Par exemple, p. 371, 8-11.

2. Il convient ici de se demander si cette identification d'un être existant à une essence, par le moyen terme de la perfection (au moins relative), n'est pas un reflet plus ou moins déformé des idées exprimées dans le De *Trinilate* de Boèce : Dieu est « id quod est », car Dieu est parfait, donc simple (*op. cil.*, II ; P. *L.*, LXIV, 1250 C). Mais on observera aussitôt que Godescalc étend d'une certaine façon aux êtres composés ce qui, pour Boèce, n'est valable que dans le cas de Dieu : il admet qu'une créature « parfaite » sous un certain rapport puisse être identifiée avec cette essence qu'elle incarne parfaitement ; il semble donc placer un intermédiaire entre l'absolue perfection divine et l'imperfection des êtres créés : la perfection relative de quelques êtres privilégiés ; cette conception rappelle curieusement le platonisme, qui intercale les Idées entre le Bien et le monde sensible.

3. L'idée centrale de ce premier passage, avec les mêmes citations de saint Jérôme, est reprise dans un texte des pages 136-138 (c'est le troisième morceau des *Responsa de diversis*). Le contexte en est très compliqué ; outre le thème que nous venons de rappeler, on y trouve en effet :

1° le rappel des distinctions entre trois personnes de même nature (« celsitudo ingenita, genita, procedens »), d'où résulte la thèse de la « trina et una deitas · ;

2° l'idée que l'unité et la trinité sont corrélatives : « non esset deus unus verus ac vivus nisi fuisset et esset deus trinus » (137, 16-17) ; cette idée n'est pas d'ailleurs vraiment prouvée, sinon par :

3° sa mise en relation avec l'égalité fondamentale des trois personnes, d'où ressort également le refus d'une quaternité.

Comme ces différentes thèses sont développées en d'autres lieux avec plus de clarté, nous n'insisterons pas davantage sur ce texte, qui pourrait à d'autres titres être intéressant, comme fournissant un résumé assez complet de la théologie trinitaire de Godescalc. — Cf. aussi p. 207, 27-209, 19. Godescalc y reprend des expressions hébraïques (Sidon = venatio — venatores), les noms des ordres angéliques, et cite l'exemple des peuples latins soumis à l'Orient (» Venetici », « Dalmatici ») qui appellent l'Empereur « dominatio, regnum, imperium ·. Il cite aussi îles li'xtcs d<· snini Angiislin. <·! de l'Ecrit ni«·. «inl v<m· dans le mêlllO sens. ▮ Sic

manitas feminina a deo de homine ilio creata », Abel, « humanitas a deo creata ab Adam sata de Eva nata »[1]. Et tous trois pris ensemble ne sont pas « tres humanitates », mais « humanitas triplex et una »[2]. Seconde série d'exemples : Pierre, Paul, Jean. Pierre : « perfectus homo id est humanitas crucifixa » ; Paul : « perfectus homo id est humanitas gladio occisa » ; Jean : « perfectus homo id est humanitas quiescens in sepulchro dormitione propria » ; et tous ensemble sont encore « humanitas triplex et una »[3]. En somme, certains représentants exemplaires de l'humanité réalisent en cela une perfection du genre humain, et peuvent en conséquence être désignés par le substantif abstrait « humanitas » — mais, notons-le bien, ce substantif est accompagné d'un adjectif qui précise dans quel domaine se place leur exemplarité, donc leur relative perfection. Les adjectifs diffèrent d'un de ces hommes à l'autre mais le substantif leur est commun : c'est cette communauté qui permet de les nommer tous ensemble « humanitas una », tandis que la différence des spécialités (pour ainsi dire) nous fait ajouter : « triplex » (dans les deux séries d'exemples considérées : si nous supposons la possibilité de séries autrement constituées, nous dirons sans doute « multiplex » ; mais cela, Godescalc ne le précise pas, sans que l'on sache si les séries possibles ne peuvent comprendre plus de trois termes, ou si, tout simplement, il néglige de généraliser sans en nier la possibilité).

« Triplex humanitas », mais non « humanitas trina » — alors que Dieu, « perfectus trinus deus et perfectus trinus divinus », est dit « trina deitas et trina divinitas »[45] Il y a en effet une différence essentielle entre la perfection humaine et la perfection divine. Nous dirions volontiers que la perfection humaine est relative, et la perfection divine, absolue. Godescalc exprime au fond la même idée, mais autrement : les trois hommes pris ensemble sont plus que chacun pris séparément, ainsi qu'un câble triple est plus fort qu'un câble simple, comme le dit Salomon : « Funiculus triplex difficile rumpitur »[6]. Au contraire, « trinus deus nequaquam triplex est dicendus »[6], parce que la Trinité prise ensemble n'est pas plus que chacune des personnes prise séparément : « non est major aut melior deus pariter trinitas tota quam per se est una quaelibet sola ex trinitate persona »[7].

1. P. 82, 4-7.
2. P. 82, 7-8.
3. P. 82, 9-14.
4. P. 82, 14-16.
5. *Ecclesiaste,* IV, 12. On remarquera l'usage ingénieux — bizarre aussi — de l'autorité scripturaire.
6. P. 82, 22. Cf. saint Augustin, *De Trinitate,* VI, 7, 9.

, i,,,, I,; l λ,I.μï. l l.l .l " L .l !.. . i.'du,', , I......... .l ' ...,i|, i
liques, <·! ‹ Hi· Γ<· χ···>ï|·I<· dii peuple» Intius soumis Λ l’Orlont (« Venetici », « I »><l mallei ») qui appellent l’Empereur « dominatio, regnum, imperium ». Il cite aussi des textes de saint Augustin, et de l’Ecriture, qui vont dans le même sens. « Sic

ri· riü-*riiirifciiriliririririri*ri*riil»-**»*il----ie···^···^^^^»

^^^M^Iη|ï7ïïï^iï|ÏHıIı)|ï||7ρ(iη|ïïiZΓ^τ

Celle distinction cuire « trinus » et « triplex » est intéressante, parce qu’elle montre bien que Godescalc refuse absolument toute imputation d’arianisme ; il ne prétend pas que les trois personnes soient entre elles dans le même rapport que trois sujets humains, fissent-ils partie d’une série d’ « hommes parfaits ». Il y a donc une différence ontologique fondamentale entre Dieu et les autres êtres, comme entre la perfection divine et la perfection humaine : en somme, c’est une sorte de profession de foi d’orthodoxie que fait ici Godescalc ; il rejette les accusations portées contre lui par Hincmar, par cette simple distinction de vocabulaire entre « triplex » et « trinus ». Il est intéressant de rapprocher ce passage d’une annotation faite par un contemporain dans la marge du texte[1] : « Trinitas pertinet ad relationem personarum[2], triplicitas ad quantitatem numeri... major quantitas in pluralitate et quoniam in deo nulla est aut esse potest pluralitas dicitur de eo trinitas non triplicitas ». Ce commentaire anonyme éclaire la pensée et l'intention de Godescalc : distinguer la pluralité des sujets individuels fin:s, de la trinité des personnes en un Dieu infini et parfait en tous genres. Nous avons vu[3] que la multiplicité excluait la totale perfection ; nous retrouvons ici cette même idée sous un autre jour.

Elle s’exprime d’ailleurs encore sous une forme curieuse. Godescalc veut montrer qu’il n’y a rien d’étonnant (« non est mirum ») que les trois hommes parfaits soient appelés « humanitas triplex et una » et non pas « tres humanitates », « cum omnes perfecti homines tam virgo quam lux et justitia sint una dicente apostolo : Despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo[4], et : Fuistis enim aliquando tenebrae nunc autem lux in domino[5], et : Ut nos efficeremur justitia dei in ipso »[6]. Voilà donc vérifiée, par l’autorité de saint Paul, la signification du substantif abstrait comme expression du parfait, et expliqué l’emploi du singulier dans ce cas, pour désigner une pluralité de sujets. Et Godescalc ajoute à ce développement

livre ni dans le reste de l’œuvre ; il ajoute qu’on trouve des passages de même sens dans le Sommaire et les chapitres 1 et 2 du Livre VIII. Mais on peut soupçonner une source plus littérale (pour le premier texte tout au moins) : Alcuin, dans son *De fide Trinitatis,* écrit en efict : « Haec vero sancta Trinitas nil majus est in tribus personis simul nominatis quam in una qualibet persona semel dicta » (P. *L.,* CI, 57 B). Or, Godescalc a copié ce passage dans ses *Excerpta de Trinitate* (p. 122, 18-124, 18). — Noter aussi le « ex trinitate », sur lequel nous reviendrons.

1. Cf. p. 83, *app. crit., ad* 3. Cette glose est vraisemblablement inspirée de saint Augustin, *De Trinitate,* VI, 7-8, 9.

2. Godescalc se fût-il reconnu dans cette formule ?

3. Cf. *supra,* p. 57.

4. *II Corinthiens,* XI, 2.

5. *Ephésiens,* V, 8.

6. *II Corinthiens,* V, 21.

I! pi on ri'iiinriftinm i'iiwg* lnfllnîi>i& M*en« hu»si
<lυ ΓιιιιIotIIó μ iIpliliitli<.
6. P. 82, 22. Cf. saint Augustin, *De Trinitate.* Vf, 7, 9.
7. P. 82, 23-24. Ici, Dom l.ambqt renvoie à un ^ssage anaiogJ^j^J^l·^—

latéral[1] une confirmation *a contrario,* précédée de quelques mots d'exhortation à honorer ces « hommes parfaits », qui caractérisent bien le style qu'il emploie quand il veut avertir solennellement son lecteur[2]. Cette nouvelle remarque s'appuie en partie sur un des textes cités immédiatement auparavant, et elle tend à montrer que, si les hommes parfaits sont nommés tous ensemble au singulier, inversement, les hommes injustes sont désignés par des substantifs abstraits au pluriel : « Homines nimis injusti possunt injustitiae dici sicut et nimis tenebrosi sunt tenebrae superius dicti »[3]. On voit là une conséquence de la confiance de Godescalc en la vertu du langage, et de ses recherches pour en exposer toute la valeur : des choses contraires doivent nécessairement être exprimées par des constructions grammaticales contraires[4].

Godescalc, maintenant, n'a plus qu'à reprendre l'examen de la nature divine, pour voir s'ouvrir devant son appétit théologique et littéraire un thème inépuisable. Il commence par décrire la situation particulière de chaque personne divine de la même façon que, plus haut, il a décrit celles d'Adam, d'Eve, d'Abel, puis de Pierre, de Paul, de Jean : « Solus pater sic est deus ut non sit ex deo, et solus filius sic est deus ut sit genitus a deo, et solus spiritus sanctus sic est deus ut procedat a deo qui genuit deum et a deo qui genitus est a deo »[5]6 Voilà donc les trois personnes, chacune avec sa divinité et son rapport spécial aux deux autres. Mais nous ne sommes plus dans la même perspective que plus haut, avec nos deux séries d' « hommes parfaits » ; en effet, « unaquaeque persona per se est omnino perfectus deus atque perfecta una deitas atque divinitas »[6], et de ce que nous avons vu longuement exposé dans les pages qui

1. P. 82, 24-30.
2. « O mi lector veritatisque dilector noie sis horum quod absit ulla ratione aliquando neglector sed potius capax sagax perspicax sicut oportet inspector ».
3. P. 83, 3-5. Mais Godescalc, un peu plus loin (p. 89, 16), nomme Dieu « trinae et unae deliciae », en se fondant sur un texte de saint Augustin *(Confessions,* ix, 1, 1).
4. Ici se placent quelques lignes que nous n'analysons pas dans le corps du texte pour ne pas briser le développement, mais qu'il faut signaler justement parce qu'elles indiquent un glissement de pensée qui fait dévier Godescalc de la droite ligne de son argumentation vers le thème de l'union mystique. Il commence par reprendre les termes employés par saint Paul dans les textes qu'il vient de citer : « omnes justi simul una justitia, sicut omnes perfectae virgines atque lucentes virgo vocatur *(remarquer le singulier)* et lux una » ; et il explique : « quia scilicet Christus et ejus ecclesia tanquam caput et corpus, et sponsus et sponsa, sic prorsus est una persona ». On voit nettement le passage de l'unité métaphysique (liée à l'idée de perfection et d'essence) à l'union spirituelle dont nous avons déjà eu à nous occuper (cf. *supra,* p. 41 sqq.). C'est manifestement le sens de la première citation de saint Paul qui a induit Godescalc à dériver vers un thème qui lui était familier, sans prendre garde à la suite logique des idées.
5. P. 83, 12-15.
6. P. 83, 15-17.

précèdent, sort la conclusion : « profecto patet absque ambiguo claret sine nubilo liquet sine scrupulo[1] quod trinus et unus perfectus deus atque divinus est trina et una deitas atque divinitas »[2]. Nous retrouvons ainsi la première affirmation du début de ce texte, alors tirée directement de la philologie hébraïque. Mais elle a été, dans l'intervalle, précisée, nuancée selon qu'il s'agit de perfection humaine ou de perfection divine, et, enrichie maintenant de toutes ces idées connexes qui la mettent en valeur, elle prend plus de relief et de vivacité. A présent, Godescalc va pouvoir donner libre carrière à son goût pour les développements, et se livrer à cette longue énumération d'adjectifs appliqués à Dieu, et transposés en substantifs abstraits, à laquelle nous avons déjà fait allusion[3]. Il se dispense d'expliquer dans le détail chacune de ces appellations, mais, comme il l'indique, il se contente d'un seul exemple (« per unum tamen probabo cum plana plenaque sufficientia »[4]) : Dieu n'est pas appelé « virilis » en latin (« non fuit nccesse in usu latini eloquii ut vocetur deus trinus et unus virilis sicut trinus et unus fortis »[5]) ; pourtant, Dieu est bien « virtus trina et una » : c'est ce qui est prouvé par l'Ecriture, où chaque personne de la Trinité est appelée « virtus » ; et Godescalc cite ici trois textes empruntés tant à l'Ancien qu'au Nouveau Testament[6]. — On peut se demander quelle est la signification de ce passage. Certes, il est clair que Godescalc y poursuit le développement de sa thèse centrale : que Dieu peut être nommé au moyen d'un substantif abstrait. Mais pourquoi choisir justement un substantif auquel ne correspond aucun adjectif, non certes dans l'usage courant, mais dans l'usage théologique ? Sans doute pour bien montrer que le substantif abstrait est le véritable moyen, le plus essentiel, de nommer Dieu, l'adjectif, que l'on emploie aussi pour parler des hommes, et en général des êtres imparfaits, étant de cette façon inadéquat. Cette exception prise pour exemple fortifie donc d'autant la thèse fondamentale.

b) *Syllogismes.*

Ici s'achève la partie grammaticale de l'argumentation, et Godescalc va utiliser maintenant un autre procédé de preuve : la logique. Les choses ne sont d'ailleurs pas aussi simples : il ne s'agit pas uni-

1. On sent Godescalc tout heureux de sa preuve, tant pour l'idée qu'elle contient que pour la façon dont elle est menée.
2. P. 83, 17-19. « Trina », et non « triplex ».
3. Cf. *supra,* p. 70, Nous pouvons ici élargir cette perspective : si on ne se limite plus au paragraphe qui commence p. 84, 11, ce n'est plus vingt-six, mais une quarantaine de couples de ce genre qu'il faut dénombrer.
I i» or. on

quement de reprendre à nouveaux frais et sur un nouveau pied l'argumentation déjà développée. Godescalc, changeant de méthode, change aussi légèrement d'objet, et se propose de démontrer que l'on peut dire « trina divinitas » de la même façon que l'on dit « trina deitas ». A vrai dire, la différence semble mince ; elle a pourtant un sens précis. Il suffit, pour le comprendre, que l'on se souvienne que Dieu — « Deus » — est dit aussi « divin » — « divinus » — ; que de « deus trinus » on tire directement, comme nous l'avons vu, la formule « deitas trina » ; mais que le mot « divinus », même s'il est toujours lié à « deus », n'en peut pas pour autant être réputé exactement synonyme, ni non plus, en conséquence, « divinitas », de « deitas » ; et qu'enfin, le mot « divinitas », qui s'oppose à « humanitas », est surtout employé pour désigner l'une des deux natures du Christ (cette dernière idée apparaîtra plus clairement lorsque nous verrons le détail de l'argumentation). Pour toutes ces raisons, l'établissement de la formule « divinitas trina » exige un traitement spécial, auquel Godescalc va s'employer en construisant deux syllogismes. Il annonce son entreprise avec quelque solennité, comme il convient lorsqu'on va mettre en œuvre un mode de raisonnement à la fois puissant et difficile, qui demande un éclaircissement préalable : « Quod velut trina est deitas sic etiam sit trina divinitas, sicut omnino verissime promo sic profecto triformi trimembrique firmissime syllogismo probo rationabiliter scilicet proponendo regulariter adsumendo veraciter concludendo... »[1]. La majeure (« propositio ») du premier syllogisme est de forme hypothétique (sans que Godescalc précise, bien entendu, cette particularité) : « Si non est ut ego dico trina divinitas, ergo non a solo filio sed etiam simul a patre et spiritu sancto est adsumpta humanitas »[2] ; elle signifie que le refus de distinguer différents termes à l'intérieur de la divinité conduit nécessairement à affirmer qu'elle a tout entière assumé la nature humaine : en conséquence, la distinction entre les diverses personnes perd sa signification. La mineure (« adsumptio ») pose une affirmation théologique classique : « non est autem a patre et a spiritu sancto quod absit ullo modo sed a solo tantum filio adsumpta humanitas »[3]. Et la conclusion se tire d'elle-même, sans qu'il soit besoin d'y insister : « est ergo trina divinitas »[4]. Le syllogisme est très clair ; on pourrait le formuler ainsi (en appelant Λ la proposition : « est trina divinitas »

1. P. 85, 13-17.
2. P. 85, 17-19. Godescalc ajoute : « quia prorsus ut claret humanitatem adsumpsit divinitas ». Il ne s'agit pas ici d'un élément du raisonnement, ce n'est

» Г I' III IIHH ·, HI HUH · III|IIR» ▮

.'l, Ci. «*itpni*, |i. 70, Noun iinuvnim lef Mniglr «·<Hı> live : *1 on 11« »o limite plus au paragraphe qui commence p. 84, 11, ce n'est plus vingt-six, mais une quarantaine de couples de ce genre qu'il faut dénombrer.

4. P. 84, 25-26.

11 II Mi ..... μ ^μ μ μ >> >> >> - - - - - - - - - - -

Ort IA Mı 1111111- I 111h11 111111j11h III· IIIIIH AI AI (1

et B la proposition : « a solo filio adsumpta est humanitas ») :

Si non A, non B ;
or B ;
donc A ;

on encore (en appelant toujours A la proposition : « est trina divinitas », et B' la proposition : « a patre et a spiritu sancto est adsumpta humanitas ») :

Si non A, B' ;
or non B' ;
donc A.

On voit le principe formel de l'argumentation : la proposition « est trina divinitas » est posée soit par l'affirmation d'une proposition B dont la négation est impliquée par celle de la proposition à démontrer ; soit par la négation d'une proposition (B') dont l'affirmation est impliquée par la négation de la proposition à démontrer. Cela implique, évidemment, soit que A et B sont liées dans l'affirmation comme elles le sont dans la négation (première formule) ; soit que la fausseté de B' pose la vérité de A aussi légitimement que la fausseté de A impliquait la vérité de B' (seconde formule) : en d'autres termes, que A et B' ne peuvent être fausses ensemble (qu'elles sont contradictoires). On ne peut reprocher à Godescalc de n'être pas remonté à la source de son raisonnement ; retenons simplement à son actif la construction d'un syllogisme fondé sur des relations entre vérités révélées, et la pratique du raisonnement par l'absurde (seconde formule).

Mais il ne s'en tient pas là et nous donne un second syllogisme (« Item idipsum probetur et altero modo »[1]). La majeure en est extrêmement complexe ; l'essentiel de sa formulation est à peu près de même forme que plus haut ; mais elle est préparée par une exégèse d'un texte sacré, empruntée elle-même aux *Homélies sur l'Euangile* de saint Grégoire le Grand : « Gloriosus Gregorius papa sanctissimus dicit ponens et exponens illud quod per psalmitam de se dei filius dixerit : In Idumaeam extendam calciamentum meum : Calciata ad nos divinitas venit[2]. Itaque si non est trina divinitas, ergo et pater et spiritus sanctus venit ad nos calciatus »[3]. Et la suite du raisonnement se poursuit d'une façon parfaitement claire, voisine de celle du premier syllogisme : « Non autem pater et spiritus sanctus sed solus filius id est divinitas genita sive generata humanata incarnata et nata venit ad nos calciata. Est ergo velut claret omnino divinitas

1. P. 85, 22-23.
2. *Psaume LIX*, 10. Saint Grégoire le Grand, *Homiliae in Evangelium*, I, 7, 3.
3. P. 85, 23-86, 1.

1. P. 85, 13-17.
2. P. 85, 17-19. Godescalc ajoute : « quia prorsus ut claret humanitatem adsumpsit divinitas ». Il ne s'agit pas ici d'un élément du raisonnement, ce n'est

trina »[1]. Le schéma formel est le, même que celui du premier syllogisme traduit selon la seconde formule (raisonnement par l'absurde), si bien que l'on peut dire que ce second raisonnement est comme prélevé sur le premier, changeant simplement le contenu de B'. Le principe de contradiction est ici encore le ressort caché de l'argument. La majeure suppose maintenant, pour être comprise, une exégèse empruntée à un auteur révéré, ce qui la complique : l'argument repose sur l'autorité de l'Ecriturc Sainte et sur l'autorité de saint Grégoire ; il met donc en jeu à la fois deux principes de démonstration, la logique et l'autorité des Pères[2].

Jetons un dernier coup d'œil sur ces deux syllogismes tels qu'ils se présentent dans le texte de Godescalc : nous voyons combien celui-ci, soit par goût, soit par maladresse, accumule les difficultés autour de ses preuves, au lieu de les réduire à leur expression la plus stricte et la plus efficace. Le premier syllogisme met en jeu deux séries d'implications à la fois :

Si non A, non B mais B' ;
or, B et non B' ;
donc A.

Pour y voir plus clair il a fallu d'abord dissocier les deux raisonnements groupés en un (observons ici que le croisement des négations entre la majeure et la mineure rend plus sensible, pour ainsi dire, le jeu du principe de contradiction, qui, si l'on y regarde de plus près, n'a cours en fait que dans la seconde formule : la rhétorique ici renforce — ou compromet ? — la dialectique). — Le second est d'un schéma plus simple, mais la majeure s'y charge d'une exégèse compliquée. Nous sommes encore loin du style dépouillé de la grande scolastique ; cette remarque n'est pas hors de propos : le style philosophique est un élément important de la méthode, donc de la pensée ; il n'en est pas un simple vêtement.

Après diverses citations, où il est question certes de « divinitas », mais non de « trina », vient un passage curieux, qui met en cause directement le lecteur dans son humanité même : « Quisquis igitur dicit quod perfectus trinus divinus non sit trina divinitas non est dignus ut sit homo rectus ne dicam perfectus id est ipsa humanitas, quia certe semetipsum necat quisquis istud negat. Unde crebro sic solebam et soleo dicere disputando : Infelix homo et miser homuncio fieri vult a deo perfectus homo id est humanitas, et deus qui semper est perfectus non esset deitas atque divinitas ? »[3]. Autrement dit,

1. P. 86, 2-4.
2. Nous avons déjà vu un cas où Godescalc utilisait conjointement la grammaire et l'autorité.
3. P. 86. 21-87, 3.

celui qui refuse de nommer Dieu « deltas », « divinitas », nie la perfection divine (puisque, nous l'avons vu, le substantif abstrait est le nom qui convient par excellence à l'être parfait) ; par ce blasphème il renonce à sa dignité, à sa perfection propre et se voue à l'enfer, procédant à une sorte de suicide logique et théologique à la fois (« semetipsum necat quisquis istud negat »[1]) : il y a là le germe d'une réflexion sur les rapports entre la valeur morale, ou religieuse, et la plénitude de l'existence, qui s'infléchit curieusement vers une perspective logique, en vertu du thème général dominé par la question des rapports entre la perfection et l'essence. Il est regrettable que Godescalc ne développe pas davantage ces idées, qui, certes, ne nous renseigneraient sans doute pas directement sur sa théologie trinitaire, mais ouvriraient des perspectives sur son ontologie.

c) *L'Ecriture et les Pères.*

Ce qui vient maintenant, jusqu'à la fin de ce premier fragment, offre moins d'intérêt que ce que nous avons vu jusqu'à présent. Godescalc, après la preuve grammaticale et la preuve logique, utilise la preuve scripturaire et patristique. Il tient pour suffisamment, justifié l'emploi de l'adjectif « trinus », et s'occupe maintenant d'étendre le nombre des substantifs auxquels le joindre : « gloria trina », « trina majestas — potestas — pietas — sanitas — suavitas — pulchritudo — requies — firmitas — claritas — salus — laus », « trinae et unae deliciae — divitiae ». Le détail des développements ne mérite pas qu'on s'y arrête. L'argumentation est, en gros, toujours la même : Godescalc cherche dans l'Ecriture des textes où Dieu soit appelé de l'un des noms cités plus haut ; le cas échéant, il ajoute à ces références scripturaires des textes d'auteurs tels que saint Augustin, le Pseudo-Prosper, saint Cyprien, saint Jérôme, Prudence — voire Arator et Wandalbert[2]. Pour pouvoir étendre aux trois personnes ce qui souvent est dit d'une seule, il use d'un axiome théologique emprunté au *Quicumque* du Pseudo-Athanase : « Qualis est pater et filius talis est et spiritus sanctus »[3].

Au passage, on peut trouver ici ou là quelques lignes qui méritent

1. A un lecteur moderne cette remarque de Godescalc peut paraître bizarre, recherchée — moins convaincante que baroque. Mais cette bizarrerie est caractéristique de l'esprit de Godescalc, trop passionné et trop peu métaphysicien pour séparer nettement le domaine des idées abstraites de celui de la vie religieuse et morale. Même si l'on veut voir dans ce passage la marque d'une influence de Boèce (cf. *supra,* p. 9, n. 2) on observera la transposition que Godescalc lui fait subir.

2. Il trouve deux fois chez Arator l'expression « trina potestas », et il la trouve une fois chez Wandalbert ; ce sont les seules citations, avec celle du Pseudo-

de retenir l'attention. Ainsi du développement de la page 89, 16-24» qui semble faire curieusement se rejoindre le plan de la logique et celui de l'existence. On peut le résumer ainsi : « Universa vanitas omnis homo vivens », dit le Psalmiste[1] ; « perfectus homo est ipsa humanitas », dit saint Jérôme (il s'agit du texte qui ouvre le fragment que nous finissons d'étudier) : on voit donc que l'on utilise un substantif abstrait pour désigner aussi bien le plus bas degré du mal[2] que la perfection dans le bien, et cela nous permet, appuyés sur l'autorité des Psaumes et de saint Jérôme, d'appeler Dieu « deitas et divinitas ». Mais, cet argument grammatical, nous l'avons mis en évidence d'une façon artificielle : chez Godescalc, il est mêlé à un autre raisonnement : « vanitas », et « humanitas », qui témoignent en faveur de « deitas », ne sont pas seulement des faits grammaticaux qui établissent la légitimité d'un autre fait grammatical ; ce sont aussi, si l'on se porte au plan de l'existence, l'ensemble des hommes mauvais, et l'ensemble des hommes bons ; ce qui nous donne ceci : « ...vide innumerabilia milia testimoniorum tam de parte reproborum ubi est omnis homo vivens vanitas quam de parte electorum ubi est omnis perfectus homo humanitas, et scias quod trinus et unus perfectus deus atque divinus est trina et una deitas et omnino divinitas »[3]. On voit en somme que le témoignage grammatical entraîne avec lui le témoignage des êtres existants désignés par les mots considérés : on ne peut concevoir de divergence entre deux réalités aussi profondément apparentées que le langage et les choses — ou peut-être faut-il dire : entre ces deux aspects de la même réalité que sont le langage et les choses. « Vanitas » n'est pas simplement un nom, c'est aussi l'ensemble des damnés ; et ce que « vanitas » et « humanitas » sont à « deitas » sur le plan grammatical — l'attestation d'une possibilité linguistique —, les damnés existants et les élus existants le sont par rapport à la divinité existante — le vivant témoignage rendu par le plus grande vertu et par le comble de la noirceur à la perfection suprême. Des divers exemples déjà rencontrés de la philosophie du langage qui est celle de Godescalc celui-ci est sans doute le plus étonnant[4].

Un peu plus loin, Godescalc, à partir de textes de saint Augustin, de Prudence, rappelle que Dieu peut être exprimé « sub plurali nu-

1. *Psaume XXXVIII,* 6.
2. Godescalc semble oublier son développement de la p. 83, 3-5, qui parait mettre nécessairement au pluriel l'ensemble des méchants.
3. P. 89, 20-24.
4. On notera toutefois, ici encore, que cette philosophie n'existe probablement

full subir.
2. Il trouve deux fois chez. Arator l'expression « trina potestas », et il la trouve une fois chez Wandalbert. Ce sont les seules citations, avec celles du Pscudo-

mcro »[1], et part de cette idée pour affirmer à nouveau (sans vraiment le prouver) que « deitas naturaliter una » et « deitas personaliter trina » sont profondément liées. Et il complète et corrobore la dernière formule par ces mots : « ...certe praeter tres personas solas bonas non est quarta persona quae sit bona quia prorsus ut ait dominus : Nemo bonus nisi solus deus[2] scilicet deus trinitas non quaternitas»[3]. L'idée principale de ce passage est éclairée par deux autres textes. Le premier[4] se réfère explicitement à l'hérésie de Nestorius : « Non quod duo filii vel christi sint duo deus et homo velut latravit Nestorius — non enim fecit humanitas ut accederet quod absit deo trinitati quaternitas sed mansit ut erat trinitas... » ; le second[5], plus complexe, renvoie dos à dos Eutychès et Nestorius, et associe au nom de ce dernier celui de Felix d'Urgel (« Felix infelix »). On voit donc que ce refus d'une « quaternité » vise le nestorianisme, et l'adoptianisme qui lui est assimilé. Le fond de la pensée n'offre nulle difficulté, il est dans la ligne de l'orthodoxie. Ce qui est plus difficile à saisir, c'est qu'il y ait là une argumentation, et non une simple affirmation : le « quia » nous invite à chercher là-dedans une preuve. On pourrait certes répondre que Godescalc n'est pas toujours très exigeant sur la qualité des raisonnements, et il lui arrive[6] de prodiguer des « ergo » et des « igitur » fort peu logiques. Pourtant, nous pouvons chercher du côté de l'idée de perfection (en liaison peut-être avec le « mansit quod erat trinitas » de la page 246). On ne pourrait parler de quaternité qu'en élevant la personne humaine du Christ au même rang que les autres, et singulièrement que sa personne divine. Or, il faudrait pour cela affirmer que, à un moment de l'histoire, un être, qui, par hypothèse, n'était pas Dieu jusqu'alors, s'est trouvé, ou a été fait, suffisamment parfait pour être égalé à Dieu. Soit, comme genre de perfection, la bonté. Cet être, quatrième personne, est donc bon à l'égal de Dieu. Mais nous savons que c'est impossible. Donc, sans qu'il y ait confusion entre l'humanité et la divinité du Christ, il ne faut pas en faire deux personnes distinctes ; la Trinité reste trinité, et si l'homme Jésus est aussi bon que Dieu, c'est qu'il est lui-même Dieu : il ne s'ajoute pas à la Trinité déjà constituée, si l'on peut dire (« ut erat »). Et nous pouvons, en dernière analyse, maintenir le « personaliter trina ».

Le fragment s'achève sur quelques autres considérations et exhor-

1. P. 90, 10.
2. Luc, XVIII, 19.
3. P. 90, 23-26.
4. P. 246, 18-21.
5. P. 295, 22-296, 5.
6. Cf. p. 86, 5-24 (pour nous borner au passage que nous étudions en ce moment).

[illegible]

3. P. 89, 20-24.

4. On notera toutefois, ici encore, que cette philosophie n'existe probablement pas [illegible]

tâtions pieuses. Godescalc, au passage, montre qu'il connaît Virgile, en citant les deux premiers vers de la Deuxième Eglogue, où Alexis est appelé « delicias domini » : si un poète païen n'a pas craint d'appeler ainsi « unam illam maculosam peremptamque personam »[1], à combien plus forte raison pouvons-nous nommer « ...sanctas... tres personas nempe solas bonas... non tres delicias sed trinas et unas... delicias »[2].

Voici terminée l'analyse de ce long passage. Tout ce qui s'y trouve n'est peut-être pas directement utile à notre dessein, qui est d'étudier la « trina deitas » : ainsi du témoignage de « vanitas » et de « humanitas », ainsi de la question de la quaternité. Remarquons pourtant que la première de ces deux idées est trop liée à la thèse fondamentale du substantif abstrait, et trop significative de la pensée générale de Godescalc, pour qu'on la néglige ; et que la seconde a pour intérêt — encore que cela ne soit pas dit — de nous empêcher de poser une « deitas quaterna », et d'amorcer les développements futurs sur la seconde personne de la Trinité. Quoi qu'il en soit, si nous groupons tous ces textes en quelques grandes masses, nous trouvons trois thèmes, et trois ordres de preuve, essentiels : preuve grammaticale de la « deitas trina » ; preuve logique de la « divinitas trina » ; preuve scripturaire de toute une série d'appellations du même ordre, qui ont en commun l'adjectif « trina » (ou « trinae »). En somme, ce morceau présente une unité et une suite indéniables, et il est clair que Godescalc s'est efforcé de le composer, dans ses grandes lignes, avec méthode et réflexion (comme en témoignent les changements de substantifs — deitas, divinitas — corrélatifs des changements d'appareil dialectique — ce qui est peut-être un procédé extérieur, artificiel, encore qu'habilement soutenu par le choix des citations, mais dénote néanmoins un soin très précis de l'organisation de l'ensemble). Les quelques digressions que l'on enregistre sont peu de chose au prix de cela. En outre, autre intérêt de ce texte, on y trouve rassemblés les principaux modes d'argumentation dont dispose Godescalc : grammaire, logique, Ecriture. Les deux derniers nous retiendront encore au cours de cette section, mais moins : aussi bien, les deux séries d'exemples que nous venons d'en voir sont-elles suffisantes et assez significatives. Quant au premier, Godescalc y revient à plusieurs reprises. Sans doute était-ce à lui qu'il tenait le plus, et cela pour plusieurs raisons. D'abord, dans l'opuscule que nous venons d'étudier, les développements logiques et scripturaires ne font que préciser sur quelques points particuliers ce qui a déjà été obtenu

1. P. 91, 11-12.

2. P. 91, 13-14 ; on notera l'opposition « unam-tres », en référence avec le pluriel « deliciae ».

par la réflexion grammaticale, qui est ainsi la partie la plus importante du tout ; ensuite, l'instrument logique était sans doute moins familier à Godescalc que les recherches sur les particularités du langage ; enfin les citations scripturaires et patristiques fournissent l'aliment le plus ordinaire de la spéculation théologique, on les retrouvera à chaque pas comme la matière de l'argumentation, alors qu'il n'est pas toujours aisé de leur faire jouer à elles seules le rôle de preuve — surtout quand il s'agit de justifier une forme d'expression inconnue aussi bien des auteurs inspirés que des théologiens classiques. Le reste de notre enquête — dans la présente section — consistera donc en un examen des compléments apportés par Godescalc à son argumentation grammaticale.

Deuxième texte.

Le troisième opuscule *De trina deitate*[1] commence par des considérations apparentées à celles qui ouvrent le premier : mais, au lieu qu'il s'agisse d'un emprunt explicite, authentifié par l'autorité de saint Jérôme, à la philologie hébraïque, il s'agit de considérations sur certains noms hébreux (Gabriel, Raphaël, Ruben) et sur les noms de certains ordres angéliques ; nous avons déjà eu plus haut[2] l'occasion d'examiner ce passage : de l'examen de ces noms on conclut que Dieu est lui aussi désignable par un substantif abstrait : Dieu, « dominus virtutum »[3], c'est-à-dire, pour Godescalc, des anges du troisième ordre — « virtutes »—, peut à plus forte raison être appelé « virtus », de même « potestas », « principium », « plenitudo », « fortitudo », « medicina ». A chacun de ces substantifs on pourra ajouter le couple d'adjectifs « una et trina », « unum et trinum », puisque (axiome non explicitement rappelé) « Deus est unus et trinus ». Et de même que les Chérubins sont appelés, tous ensemble, « plenitudo scientiae », au singulier, de même les trois personnes de la Trinité pourront-elles être nommées « singulari sub numero »[4]. Dans le même style que la dernière partie du premier opuscule, la pertinence du terme « potestas », appliqué à Dieu, est attestée par des passages de l'Ancien Testament (Job) et du Nouveau (saint Paul) qui appliquent ce terme à des êtres mauvais (Antéchrist, démons)[5]. Puis, à partir

1. P. 93, 20-99, 2. Le deuxième opuscule sera examiné plus tard.
2. Cf. *supra,* p. 60.
3. *Psaume XXIII,* 10.
4. P. 94, 20.
5. Ici, Godescalc se livre à une exégèse grammaticale d'un texte de saint Paul

de ce même mot, Godescalc place un développement très comparable à celui qui a tout à l'heure retenu notre attention (le témoignage de « vanitas » et de « humanitas ») : « intueamur ab exordio creationis angelicae quin et humanae quot fuerint sint et futurae sint in usque diem judicii potestates hujusce, et videbimus prorsus innumerabilia testimoniorum etc... »[1].

Ce mot « potestas » induit Godescalc à justifier sa conduite à l'égard de l'archevêque Hincmar, et la résistance qu'il lui a opposée. Aidé de saint Pierre et de saint Paul, commentés par saint Augustin[2], il établit une hiérarchie ascendante des puissances, telle que l'obéissance due à la puissance d'un certain rang s'efface devant l'obéissance que l'on doit à une puissance d'un rang supérieur : il range ainsi, selon les degrés d'autorité, le père, le magistrat (« judex »), le comte (« cornes »), le duc (« dux »), le roi, l'empereur (« imperator ») et Dieu. Bien que les autorités ecclésiastiques n'aient pas de place dans cette liste, l'application au cas de Godescalc n'en est pas moins évidente, et il est clair qu'il faut compter Hincmar avec les « potentiolas deo contrarias », qu'il faut mépriser : « contemnere despicere atque neglegere »[3]. D'ailleurs, pour qui ne comprendrait pas tout de suite l'allusion, les lignes suivantes la soulignent suffisamment : « O misella potentiola inflata vesica cutis tumida turgida elata pellis morticina, cur tibi displicuerit deus ita, cum sit unaquaeque persona per se potestas prima ac per hoc trinitas ipsa et unitas indivisa sit potestas vera ac viva una et trina ? »[4]. Et Godescalc de reprendre l'argumentation déjà connue[5] : chaque personne est « justitia », « fortitudo », etc..., on peut donc dire qu'elles sont, prises ensemble, « justitia, fortitudo... personaliter trina ». Puis il s'offre le double plaisir de développer sa preuve à partir des termes mêmes qui lui servent à vitupérer l'archevêque : « Ergo jam tibi jure dixi et scripsi rite dico et scribo anathema. Quia prorsus proprio vitio facinore atque flagitio nimis es perditus idcirco es anathema id est perditio, sicuti scilicet nimis iniquus est iniquitas ut est illud : Mentita est iniquitas sibi[6]... Sic diabolus perversus captivator est ipsa captivitas... Ipse est etiam ruina[7].........Ergo cum una perversa persona sit captivitas

grammaticalement au féminin, doit être pris au sens de « homo potens » (p. 94, 30 - 95, 6) : c'est un cas, pourrait dire Godescalc, de « scema dianoeas », par opposition au « scema lexeos » (cf. p. 390, 10-12).

1. P. 95, 9-14.
2. P. 95, 28 - 96, 22. Cf. les références indiquées par Dom Lambot.
3. P. 96, 26-27.
4. P. 96, 28-97, 2.
5. Cf. srinrn, p. 70-71, et p. 70, n. 3

i , ÜÎ'V H'
!>. h i, Godescalc se livre à une exégèse grammaticale d'un texte de saint Paul (*Romains,* XIII, 3-4) : ‹ Vis non timere potestatem ? Bonum fac et habebis laudem ex illa. ‹ymd si non frççflg time, mm νπiμι nUU'

et ruina, jure tres personae solae bonae quarum singulae sunt potestas prima sicut est naturaliter potestas deitas divinitas una, sic est revera potestas deitas divinitas trina »[1]. — La fin du texte est consacrée à répondre à une lettre de Hincmar à Godescalc, qui réussit, au moyen d'un seul texte de saint Paul, à justifier à la fois ses théories de la prédestination et de la trinité. Le premier point nous importe peu ici. Le second est traité d'une façon qui nous est maintenant familière : chaque personne est « caritas », chacune à sa manière (caritas ingenita, caritas genita, caritas procedens) ; les trois à la fois ne sont pas « tres caritates », mais « una et trina caritas »[2]. On remarquera toutefois ici une nuance : Godescalc (comme il le fait d'ailleurs en beaucoup d'autres textes) énumère les diverses façons dont chaque personne est « caritas », montrant ainsi qu'il n'y a pas indistinction entre elles, sans que cette diversité brise l'unité de Dieu ; ainsi est attestée plus visiblement l'exactitude de la formule « deitas una et trina ».

Troisième texte.

C'est par une preuve bâtie exactement sur le même modèle que s'ouvre le quatrième fragment : Godescalc part de cette idée, appuyée sur des textes de saint Augustin, Boèce, saint Grégoire le Grand, et sur une formule liturgique[3], que chez le Christ l'homme est Dieu par assomption (« ...cum caro deus sit peradsumptionem[4]... »). Il en résulte que la déité du Christ est Dieu par nature ; or, il en est de même de la déité du Père et de la déité de l'Esprit ; de sorte que les trois sont, prises une à une, « deitas ingenita et deitas genita et deitas procedens a deitate ingenita et a deitate genita »[5] ; donc, on ne peut parler de « deitas personaliter una », puisqu'il y a trois personnes (distinguées l'une de l'autre de la façon qui vient d'être dite). Donc, en définitive : « Sicut deus unus naturaliter trinus est personaliter sic procul dubio naturaliter deitas una personaliter est deitas omnimodo trina »[6].

Il n'y a pas grand commentaire à ajouter à cette argumentation, qui revient à distinguer nettement nature et personne sans que cela présente de difficultés ou de particularités spéciales ; on remarquera seulement le passage de « deus naturaliter unus, personaliter trinus » à « deitas naturaliter una, personaliter trina ». La preuve ne se dé-

1. P. 97, 16-98, 4.
2. P. 98, 17-25.
3. P. 99, 5-15. Voir au bas de la page les références de Dom Lambot.
4. P. 99, 16.
5. P. 99, 18-20.
6. P. 100, 1-3.

3. I·. Ort, '47

4. I·. 9(1, 28-97, 2.

5. Cf. *supra,* p. 70-71, et p. 70, n. 3.

veloppe pas, comme au début du premier opuscule, à partir de la grammaire, mais delà distinction, chez le Christ, entre « caro » et « deitas » : c'est donc par le statut d'une personne particulière que l'on aborde la question ; mais la pensée prend tout de suite sa valeur universelle, grâce à la distinction (toujours cependant spéciale au Christ) entre assumption et nature : on peut dès lors parler de la déité par nature de chacune des trois personnes, posant ainsi l'unité et la trinité par l'analyse de cette situation théologique. On remarquera ici la faculté d'invention et la subtilité d'esprit de Godescalc, qui tire parti de chaque élément de la théologie trinitaire pour en déduire, avec beaucoup d'ingéniosité, sa thèse fondamentale de la « deitas una et trina »[1].

Cette fécondité intellectuelle se manifeste d'ailleurs tout au long du même opuscule. D'une phrase de l'Antiphonaire, « Procedens homo sine semine largitus est nobis suam deitatem », Godescalc déduit que, si « la déité de l'homme par nature est Dieu », il est clair que la « déité de Dieu » est également « Dieu » : « Ergo deus unus et trinus est deitas una quin trina »[2]. La preuve est ici très ramassée, mais on en voit l'esprit : si « l'homme » a la déité, et s'il est Dieu en même temps, on ne peut mettre de distinction entre « Deus » et « deitas dei », du fait que cette déité est « par nature » ; et l'égalité « Deus — deitas » entraîne l'égalité « Deus unus et trinus = deitas una et trina ». — Cette deuxième preuve est suivie encore d'une troisième, qui occupe un long passage[3] et qui se développe en trois mouvements strictement équivalents, dont chacun est amorcé par une formule du symbole « Quicumque ». Voici comment se détaille le premier mouvement. La formule de départ concerne le Père : « Pater a nullo est factus nec creatus nec genitus ». Godescalc en infère que tout ce qui est essentiel au Père, n'étant ni créé ni fait, est créateur (autrement, en effet, que serait-ce ?) : « Ergo quicquid ingenitus pater habet ingenitum in sua natura revera creator est non creatura, factor est non factura »[4] : en d'autres termes, tout ce qui est propre au Père en tant que Père (« quicquid habet ingenitum ») lui est identique — de même qu'en Dieu en général les attributs sont identiques à

1. On a pu remarquer déjà que cette section était spécialement riche en argumentations différentes ; il est normal que Godescalc ait appliqué tout son talent à défendre la thèse qui lui est particulière, et au sujet de laquelle il avait à soutenir une controverse spéciale.

2. P. 100, 5-7.

3. P. 100, 7-101, 13.

4. P. 100, 9-11. Le texte porte « natura », et non « factura ». Comme, dans les deux autres développements exactement parallèles, on lit « factura » ; comme « factura » est parallèle à « factor », ainsi que « creatura » à « creator » ; comme enfin le mot « natura » ne donne pas de sens satisfaisant, je conjecture qu'il faut remplacer ici « natura » par « factura ».

l'essence : ainsi, les caractères propres au Père, ne pouvant être créés, sont donc créateurs (« creator non creatura ») ; ils sont donc la personne même du Père, sans dictinction réelle. Mais alors, le Père étant notre Dieu, sa déité, identique à lui, est aussi notre Dieu : « ...sicut ingenitus pater deus est noster omnino natura sic est prorsus deus noster ingenita deitas sua... »[1]. Sans quoi, « ingenitus deus » et « ingenita deitas sua » seraient deux personnes divines, ce qui est exclu (« quod absit »). Et il en est ainsi de tout ce qui peut être nommé comme appartenant à la nature du Père : « Sic sunt prorsus et cetera cuncta nomina sua quae deus ingenitus habet in sua natura »[2]. — Même raisonnement pour le Fils : « Filius a patre solo est, non factus nec creatus sed genitus. Ergo quidquid genitus filius habet genitum in sua natura revera creator est non creatura, factor est non factura »[3] ; et pour le Saint-Esprit : « Spiritus sanctus a patre et filio non factus nec creatus nec genitus sed procedens. Ergo quicquid Spiritus sanctus habet procedens id est quamcumque rem habet procedentem in sua natura revera creator est non creatura, factor est non factura »[4]. Tout ce qui est propre au Fils (« quicquid habet genitum in sua natura »), tout ce qui est propre au Saint-Esprit (« quamcumque rem habet procedentem in sua natura » — remarquer l'emploi du mot « res » pour désigner les propriétés personnelles), est « creator, factor », puisque la Trinité est indivisiblement créatrice. Il y a donc coïncidence, dans les trois cas, entre « deitas » et « deus » ; or, nous savons que Dieu est « personaliter trinus, naturaliter unus »[5] ; il en résulte que la déité est « haturaliter una, personaliter trina ».

C'est là une argumentation de même style que les deux précédentes (qui prenaient leur point de départ dans une réflexion sur la deuxième personne de la Trinité) : il s'agit dans les trois cas d'assimiler « dei-

1. P. 100, 11-13.

2. P. 100, 16-17. On remarquera le rapprochement « nomina, natura » : les » nomina » désignant, non des appellations contingentes, extrinsèques, mais quelque chose de solidement fondé dans l'être divin.

3. P. 100, 17-26.

4. P. 100, 26-101, 6.

5. Godescalc rappelle cette proposition sur un mode négatif : « ...deus ingenitus et deus genitus et deus procedens non sunt tres quod absit naturaliter dei ceu latrant arriani heretici impii et nimis iniquii, neque unus, quod multo magis absit, personaliter deus sicuti scilicet somniat sabcllianus hereticus nimis revera reus... « (p. 101, 6-10). On aura remarqué le « quod multo magis absit », qui présente le sabellianisme comme une erreur plus grave que l'arianisme. Cela signifle-t-il que Godescalc a effectivement quelque secrète indulgence pour Arius, et que ses protestations contre son hérésie ne sont pas parfaitement sincères — mais alors, ce texte est imprudent ; — plus vraisemblablement, ayant accusé Hincmar de sabellianisme, Godescalc veut en conséquence le placer au dernier degré de l'erreur. Si cette seconde interprétation est In bonne. In fnrniuh· de Gqdi·'·· ni··

tas » à « deus », sans employer la transposition de l'adjectif au substantif, qui avait servi déjà dans le premier opuscule. Pour ce faire, Godescalc quitte le plan grammatical pour passer à un plan plus purement théologique : en d'autres termes, il applique la logique à ce que lui enseigne l'autorité. L'autorité (ici, patristique[1] et liturgique) lui fournit des enseignements sur le statut particulier de chaque personne ; la réflexion logique, exploitant en outre le dogme de l'égalité des personnes, en infère l'identité de chacune de ces personnes avec les éléments de son essence propre (« quicquid ingenitus pater habet ingenitum in sua natura... sic... et cetera cuncta nomina sua »[2] ; et de même pour le Fils et l'Esprit, *mutatis mutandis),* par un double argument : argument direct — aucune des personnes n'étant créée, ni faite, ce qui lui est essentiel ne peut non plus être créé, ni fait[3] ; et argument par l'absurde — si, dans chaque cas, il y avait une différence entre « deus » et « deitas », il y aurait trois fois deux personnes (puisqu'il y aurait à chaque fois deux êtres inengendrés, engendrés, procédants : la personne d'une part, sa nature, ou déité, de l'autre). Cet argument par l'absurde se condense en un syllogisme (« quod ita probo nunc triformi syllogismo proponendo assumendo concludendo »[4]), qui, comme les précédents, rapproche une majeure hypothétique d'une mineure négative : « Si non est velut dico trina deitas, ergo aliud est unaquaeque persona et aliud deitas sua ac per hoc sex sunt non tres personae trinitas ipsa. Non autem sunt sex quod absit sed tres tantummodo personae velut claret trinitas ipsa. Est ergo ceu naturaliter una sic deitas personaliter trina »[5]. Ce syllogisme est, quant à la forme, identique au second de ceux que nous avons déjà analysés ; le rapport des prémisses à la conclusion peut être représenté par le schéma suivant :

Si non A, alors B ;
or, non B ;
donc A.

Signalons, comme précédemment, que l'on pourrait, en se montrant exigeant, réclamer une justification du passage, dans ce cas précis, de « non A implique B » à « non B implique A » — autrement dit, du caractère contradictoire des propositions A et B. Mais — et ce sera notre seconde remarque — Godescalc juge sans doute que ce

1. Boèce est cité en tant que disciple de saint Augustin : « ...beatum Augustinum Boetius vir peritus et pius libenter secutus... » (p. 99, 8-9).
2. P. 100, 9-10, 16.
3. On retrouve ici la parenté de sens entre les termes « natura », « essentia »,

,)ltt . 6= iHiilil «iffi IW Mil· Iiβ (lllil |hl» jirti IηIIι.ι^IιÏ «lliilit·»*' iûhI!
Hliiie, µ Irnlr tl Iιιψι iiibul , phi* \ I i»hu ii iliLil ilc iih 'ii t, tiynnt ih t iin A I IIικ iιη ιγ
de sabellianisme, (iodesralc veut eu conséquence le placer au dernier degré de l'erreur. Si cette seconde interprétation est la bonne, la formule de Godescalc est pourtant maladroite, car elle peut le faire sojipçpnnçjn^u njLuUiiÆiULJilhuÜAUML

caractère contradictoire est suffisamment garanti par tout le long développement qui précède, et d'autre part, usant alors d'un procédé de persuasion plutôt que de preuve, il fortifie psychologiquement (sinon logiquement) son raisonnement par l'adjonction de l'expression « trinitas ipsa », qui s'oppose évidemment au « non tres personae » auquel il est immédiatement juxtaposé. — Remarquons aussi que Godescalc, en prouvant, en trois moments successifs, l'identité de chaque personne avec la déité, en insistant particulièrement sur ce qui distingue le Père, le Fils, l'Esprit, montre, par cette organisation même de son argumentation, qu'il est enclin à mettre au premier plan les personnes.

Revenons à la pure méthode : cette nouvelle moisson de preuves au service de la formule « trina deitas » témoigne, chez Godescalc, d'un goût de l'argumentation et d'une fertilité théologique, voire d'un don pour la logique, qui sont en somme remarquables — même si la thèse centrale n'est pas absolument pertinente, même si, de-ci dc-là, quelques insuffisances apparaissent dans la texture, ordinairement serrée et pressante, des développements. Nous n'en sommes pas encore à l'épanouissement de la dialectique qui éclatera au XIIe siècle, ni aux vastes constructions du xme ; pourtant, on voit se manifester ici le goût scolastique pour la discussion précise et l'abondance des preuves, munies, comme il se doit, d'un solide arsenal de textes. Les développements que nous venons d'étudier sont peut-être ce qui, dans l'œuvre de Godescalc, représente l'essai théologique le plus vigoureux et le plus ordonné. De même, on peut considérer que l'usage des arguments par l'absurde, dans le premier et le dernier des opuscules étudiés, constitue une approximation, encore vague et peu consciente d'elle-même, des réfutations en règle. Mais il y a plus net : il arrive à Godescalc de se poser une objection qui porte sur le principe même de son raisonnement, et de s'efforcer d'y répondre.

Quatrième texte : réfutation d'une objection.

Le deuxième opuscule *De trina deitate*[1], que nous avons réservé jusqu'à maintenant, est en effet consacré à réfuter une objection possible. Cette objection est d'ordre grammatical, ou, si l'on préfère, sémantique. Elle porte sur le point fondamental de l'argumentation de Godescalc : qu'un substantif abstrait peut désigner un sujet singulier existant, et elle est fondée sur un texte patristique. — Saint Jérôme, dans sa *Vita sancti Pauli Eremitae*[2], semble utiliser le mot

1. P. 91, 24-93, 19.
2. Saint Jérome, *Vita sancti Pauli primi Eremitae*, 8.

I luit.i enl ! lie UH Ih h I ψη* tll»H|llti llH >>lllll AllHII«l|l| i I IlMtillU Allgiii limini noelhlit \h piirlhia <(plu» lil»«nl<i aeciihla... »(|h 00, h 9).

2. 1·. 1(H), 9-10, 16.

3. On retrouve ici la parenté de sens entre les termes « natura », « essentia », « substantia », quo nous oyons drjù relevée p'f ιιρρι, p, ;|γ), ,

« gentilitas » au lieu de « gentiles », et non de « gentilis ». Mais alors, on pensera sans doute que le substantif abstrait peut désigner autre chose qu'un sujet singulier — qu'en conséquence, il n'est pas permis d'assimiler sans plus « deitas » à « deus »? — Mais, répond Godescalc, la phrase, même qui fait naître l'objection nous sert à la réfuter1. Saint Jérôme en effet écrit, non pas « gentilitas nuncupant », mais « gentilitas nuncupat »[2] : preuve évidente que « gentilitas » est bien essentiellement singulier. De même, on trouve dans un texte liturgique « fraternitas... potuit », et non « potuerunt ». En outre, « gentilitas » s'interprète : « homo unus », et l'on peut employer « integritas » pour « integer » (il s'agit ici du Christ), et « virginitas » pour « virgo perfecta ». Le reste du texte est constitué principalement de citations de l'Ecriture, destinées à prouver que l'on peut désigner Dieu par des termes abstraits (« illuminatio, salus, fortitudo », etc...). — U y a plusieurs remarques à faire sur le mécanisme et la valeur de cet ensemble de preuves. Le postulat d'où le reste découle, c'est évidemment qu'un être parfait, ou tout au moins doué d'un attribut exemplaire, peut être nommé par le terme abstrait qui désigne ordinairement cette perfection, cet attribut ; c'est ce qui explique l'usage d' « integritas » (et de tous les noms divins cités), et celui de « virginitas ». Selon un principe voisin, les sujets qui, pris comme un ensemble, constituent l'extension d'un certain concept, peuvent être considérés comme un seul être, et désignés par le nom même de ce concept (puisqu'à eux tous ils en réalisent toutes les manifestations actuelles) : c'est pourquoi « gentilitas » est interprété comme « homo unus ». Nous avons déjà vu Godescalc s'appuyer implicitement sur ces postulats. Mais si l'on descend au détail du développement, la pensée apparaît flottante, ou tout au moins insuffisamment articulée et justifiée. Pour commencer, à propos de « gentilitas nuncupat », Godescalc semble admettre que le verbe doit s'accorder avec son sujet selon le sens, non selon la forme : autrement dit, et selon ses propres explications, selon la rhétorique (« scema dianoeas »), non selon la grammaire (« scema lexeos »)[3] ; dans ces conditions, en effet, le nombre du verbe témoignerait nettement du nombre « réel » du sujet ; mais encore faudrait-il admettre que tout écrivain (soit par exemple saint Jérôme) construit nécessairement scs phrases de

1. Selon la formule de saint Augustin : · Unde convinceris, inde convince. » Cf. p. 92, 3-5.

2. Λ vrai dire, il écrit « gentilitas colit » ; mais l'essentiel n'est pas dans le terme : il est dans la flexion.

3. Cf. p. 390, 1 - 391, 4 ; cf. *supra*, p. 28, avec la note 3. U serait intéressant de savoir si Godescalc s'est interrogé sur cette sorte de divorce entre deux aspects du langage : cela aurait pu l'amener au seuil d'une philosophie de la signification.

cette façon, — qu'il interprète comme une règle ce qui n'est qu'un droit : cette supposition seule rend légitime et sûr le principe d'interprétation qu'utilise Godescalc. Or il est clair que « gentilitas », au singulier, et même si ce mot signifie réellement le pluriel « gentiles »r entraîne très correctement l'accord au singulier du verbe[1]. En outre, la formule liturgique invoquée (« Haec est vera fraternitas quae non potuit violari ») ne paraît pas du tout identique, grammaticalement parlant, à la proposition « gentilitas nuncupat » (ou « colit ») : le sujet en est bien un mot abstrait, qui désigne une idée abstraite, et non des sujets concrets. Cet argument est donc inopérant[2]. Il y a donc là de la confusion, aussi bien dans la façon dont Godescalc met en œuvre, sans l'expliciter ni la critiquer, une axiomatique grammaticale incertaine, que dans la manière dont il interprète les textes. — Enfin, la conduite générale de l'argumentation manque de rigueur : la liaison des preuves entre elles est sous-entendue. — Ce texte n'a donc pas, dans son ensemble, la qualité de plusieurs de ceux que nous avons déjà examinés. — Retenons cependant un passage[3] qui offre le double intérêt de montrer comment Godescalc rapproche avec ingéniosité l'Ancien et le Nouveau Testaments, et aussi quelle est la confusion qui plane sur l'ensemble de ce texte : « Verum ne contentiose videar vel coniciar quod absit ullatenus hic agere, vide in uno versu[4] testimonia numeri utriusque : Dies diei eructat verbum id est Christus ait discipulis : Sustinete hic et vigilate mecum[5], et : Nox nocti indicat scientiam id est Judas Judaeis : Quem osculatus fuero ipse est tenete eum »*. Tout ce qu'on peut tirer de ce double exemple, c'est qu'un substantif abstrait au singulier peut désigner soit un sujet personnel (Jésus, Judas), soit une collectivité (les disciples, les Juifs) ; mais cela ne rejoint pas réellement, ni surtout assez précisément, l'objection provisoire qui ouvre ce passage.

On voit donc que Godescalc ne manie pas toujours avec une égale maîtrise les données de la grammaire, et que son raisonnement n'a pas toujours la vigueur que nous avons pu déjà constater. Nous devons cependant reconnaître que l'on trouve dans son œuvre, à l'état naissant pour ainsi dire, cette union du raisonnement et de l'érudi-

1. C'est bien d'ailleurs ce que dit Godescalc dans un autre texte : « Erubesce Sidon, ait enim mare. Nam quemadmodum Sidon interpretatur venatio et ipsr venatio pro venatoribus ponitur in hoc loco, similiter crebro ponitur et dicitua divinitas et deitas pro deo » (p. 207, 27 - 208, 2).

2. Même si l'on tient compte de la suite, que cite aussi Godescalc : « qui effuso sanguine secuti sunt dominum ». On peut très bien voir dans ce second texte une rupture de construction, « qui » représentant non pas « fraternitas », mais les hommes liés par elle.

3. P. 92, 12-17.

4. *Psaume XVIII*, 3.

tion scripturaire et patristique à quoi on reconnaît la théologie authentique ; nous avons même pu voir qu'il y a chez lui un essai pour prendre du recul par rapport à sa propre thèse, se poser une objection, et tenter de la résoudre. Que cet essai ne soit pas une réussite, c'est un fait, imputable à une connaissance et à une pratique insuffisantes de la dialectique, que le goût de l'argumentation ne suffit pas à remplacer. Mais on y sent la volonté de présenter une pensée cohérente, suivie, et qui résiste aux discussions. C'est là un aspect très positif ; il est facile de dénoncer les faiblesses d'une pensée qui peut à divers titres nous paraître rudimentaire ; il est plus fécond peut-être d'y déceler le souvenir encore lointain d'une méthode perdue depuis Boèce, et l'annonce de sa renaissance, que les siècles suivants verront se développer dans toute sa force. Certes on pourrait chercher à nuancer cette idée, à préciser la signification historique de la pensée de Godescalc en la comparant à celle de ses contemporains. Il ne peut être question de le faire dans le cadre de cette étude. Mais cela nous permettrait sans doute de mieux apprécier l'apport personnel de Godescalc à la pensée théologique, considérée moins dans son contenu que dans ses procédés.

Nous pouvons cependant — nous écartant de notre ligne pour reprendre brièvement une discussion suspendue par l'analyse des textes de Godescalc — chercher à voir, maintenant, quelle conception notre auteur se faisait des rapports des personnes à la divinité. C'est la question posée par la polémique de Hincmar : selon l'archevêque, Godescalc est arien, bien qu'il s'en défende. Nous avons vu[1] que sans doute pour Godescalc l'arianisme était, en somme, moins grave que le sabellianisme (à moins qu'il ne dise cela que pour prendre plus nettement le contre-pied de la théologie de Hincmar) ; cela ne permet pas de conclure à l'hérésie, sans autre nuance, mais nous pouvons tenter de décrire, en quelques lignes, autant que faire se peut, la position de Godescalc à l'égard de cette question.

Personnes divines et divinité.

Nous avons vu en divers lieux que Godescalc avait une tendance bien marquée à faire passer, dans l'ordre de l'existence, les personnes avant la divinité. C'est le sens, par exemple, de ce texte rapporté par Hincmar, où la nature divine est assimilée à une « substance commune », alors que la nature personnelle, étant spéciale et individuelle, semble par là être plus concrète, étant plus riche en déterminations[2] ; et de cet autre, où les noms de personnes sont donnés

comme substantiels, et non relatifs[1] : relatifs, ils signifieraient comme une dérivation des personnes par rapport à la substance divine, ou une inclusion des particularités personnelles dans l'unité d'une existence indivise ; substantiels, au contraire, ils nous présentent une trinité existante qui se récapitule dans l'unité seconde d'une nature dont chaque personne participe. Il est évident que sur ce point Godescalc se sépare de la tradition augustinienne, dont se réclame Hincmar, et se rapproche, — assez curieusement d'ailleurs — de la théologie grecque. De cette façon, Godescalc va être fatalement conduit à présenter la divinité comme partagée pour ainsi dire entre les trois personnes, un peu comme une matière se partage entre des objets, ou une espèce entre les individus[2] : c'est ce que laisse penser l'usage, en deux endroits, de la préposition « ex » pour marquer la relation entre chaque personne et la Trinité[3][4]. Cette idée semble bien confirmée par un texte des *Opuscules grammaticaux* : Godescalc y parle d'abord de la « gemina praedestinatio », qui est une aussi bien que double (mais il n'y a pas deux prédestinations). Et il fournit, à titre de comparaison, quelques exemples qui pourront éclairer la présente étude. Ainsi il nous dit que Pierre a renié trois fois le Christ, et qu'il l'a confessé trois fois : mais cela fait un seul reniement, une seule confession, l'un et l'autre trines ; — que le baptême, qui est un, comporte trois immersions : nous connaissons cet exemple[5] ; — que la semence[6] qui tombe en quatre endroits est une seule semence ; — que, si Jérémie numérote ses *Lamentations* en répétant quatre fois l'alphabet, cela ne fait pourtant pas quatre alphabets[7]. On voit ici plusieurs exemples d'unité d'essence à travers des répétitions : ce qui existe, c'est chaque parole de Pierre ; ces paroles ont en commun d'être, par exemple, un reniement ; mais « reniement » est une idée abstraite, une classe logique où l'on range les paroles prononcées ; de même pour chaque immersion baptismale : chacune est un acte concret, l'immersion en général qui constitue le baptême représente leur communauté logique ; l'alphabet distinct des récitations concrètement

1. P. 30, 7-18.

2. Logiquement parlant, la différence est moins grande qu'elle n'apparaît d'abord, puisque pour Aristote le genre est matière par rapport aux espèces.

3. P. 471, 5-472, 9.

4. Nous avons vu (cf. *supra* p. 79) que cette formulation allait directement à l'encontre de la terminologie de saint Augustin ; voir, plus tard, mais dans le même sens, saint Thomas d'Aquin, *Summa Theologica,* I[a], qu. 39, art. 2, 5 : « ex » implique une cause soit efficiente, soit matérielle, en tous cas distincte de son effet, alors que l'essence ne doit pas être dite distincte de la personne.

5. Cf. *supra,* p. 46.

6. Cf. Luc, VIII, 4-15.

7. Comparer avec Boèce (De *Trinitate,* III ; *P. L.,* LXIV, 1251 A) : « In eo autem numero qui in rebus numerabilibus constat, repetitio unitatum atque pluralitas minime facit numerabilium rerum numerosam diversitatem ».

effectuées, c'est l'alphabet « en soi », l'idée de l'alphabet. Quant à l'exemple de la semence, il est encore plus remarquable : car enfin, ce qu'ont de commun le grain qui tombe près du chemin, celui qui tombe sur la pierre, celui qui se perd dans les épines, et celui qui est reçu par la terre fertile, c'est d'être extraits d'un même fonds : le semeur répand « du grain », et cette expression implique un oubli des grains individuels au profit de leur unité collective. On voit donc bien comment l'expression « trinus et unus » (que Godescalc emploie à plusieurs reprises dans ce texte même, lorsque les exemples l'y autorisent) semble se référer à une communauté abstraite, à une perspective où l'existence est du côté de chaque élément de la pluralité, l'unité désignant au contraire une communauté générique, ou la provenance d'un même fonds matériel. En somme, on ne pense concrètement l'existence divine que dans les personnes, de même qu'on n'opère concrètement le baptême qu'en pratiquant trois immersions ; ce qui est important, signifiant, c'est la poignée de grain qui tombe ici ou là ; le grain en général, avant le geste du semeur, n'est que la provision indifférenciée, la matière où est puisée chaque quantité individuelle de semence. Chaque élément isolé de chacun de ces exemples ou paradigmes a son existence en lui-même, et non par sa relation avec le tout auquel il est référé ; de la même façon, les noms des personnes de la Trinité ne sont pas des noms relatifs, mais chacun désigne une plénitude d'existence substantielle, première dans l'ordre ontologique par rapport à la divinité qui leur est commune.

Il semble donc bien que Hincmar ait vu juste — comme nous nous en doutions déjà — en accusant Godescalc de placer les personnes avant la divinité (sans que cela nous autorise pour autant à faire de Godescalc, purement et simplement, un arien) ; les textes que nous avons examinés semblent bien aller dans ce sens[1]. En considérant ce point, nous avons quelque peu dévié de notre intention essentielle,

1. Inversement, on trouve, p. 408, 14-23, un passage dont le début semble aller en sens contraire. Il commence ainsi : « Quando sine genetivo ponitur trina et una deitas tale est ac si dicatur : trinus et unus deus... » ; la suite fournit des textes où « humanitas » veut dire « homines », ou « homo impius », etc... L'expression « sine genetivo » mérite qu'on s'y arrête. Il est regrettable que, dans le reste de son œuvre, Godescalc ne parle pas de la signification fondamentale du cas génitif, car cela nous permettrait un commentaire précis. Faute de cela, risquons une interprétation : le génitif implique une relation, un rapport. Si je dis « deltas patris », je réfère la déité à une personne ; la déité est alors un abstrait, la personne étant concrète. Mais si je ne la réfère à rien, si je la laisse pour ainsi dire à elle-même et en elle-même, je l'assimile par là à un substantif concret, qui désigne un sujet existant : c'est bien ce que nous laisse penser son assimilation à « deus », qui sans doute a bien ce sens. Dans cette mesure, la déité ne serait pas une simple notion abstraite, une communauté générique ; le mot « deitas » dési-

qui est d'étudier les modes d'argumentation dont use Godescalc pour soutenir sa théologie trinitaire : mais il est bien difficile de traiter une question formelle sans en considérer quelque peu le contenu, surtout lorsque ce contenu est étroitement lié à la logique. Nous pouvons maintenant reprendre notre ligne générale, et résumer rapidement ce que, du point de vue de l'appareil des preuves, nous pouvons retirer des analyses menées au long de cette section.

Dans le détail, nous n'avons pas relevé de procédé nouveau : ce sont toujours, à des degrés divers, les arguments d'autorité, la logique, la méditation et l'approfondissement de notions théologiques, et la réflexion grammaticale, qui sont utilisés par Godescalc. Mais l'ampleur et la précision des développements apparaissent ici sous un jour tout spécial. Notre texte principal, le premier opuscule *De trina deitate,* est très significatif à cet égard. Nous y avons vu Godescalc ordonner avec soin ses diverses démarches, distinguer l'argumentation grammaticale de la preuve logique et de l'utilisation des autorités ; nous l'avons même vu soucieux de changer son objet quand il change de méthode. En regard des textes que nous avons étudiés dans les sections précédentes, on trouve ici une plus grande maîtrise ; cela tient peut-être à la façon dont ces opuscules nous ont été transmis ; en tous cas, on ne peut pas dire que Godescalc ignore ce qu'est une composition systématique, même si, en général, le désordre que nous avons déjà remarqué est bien réel, et si la confusion est accrue par le cliquetis verbal auquel se plaît tant Godescalc. On ne lui refusera pas non plus le talent d'inventer des preuves variées, qui contribuent toutes à fortifier une même thèse, maintenue, à travers les développements les plus divers, avec un bel esprit de suite, et qui montre bien son caractère central par sa présence continuelle à l'horizon de chaque texte : et ce talent témoigne d'un sens théologique assez sûr, qui fait sentir à Godescalc les points d'appui possibles de l'argumentation à travers toute la diversité de la spéculation trinitaire. Enfin, il n'ignore pas la logique, bien qu'il n'en ait pas une parfaite maîtrise. Nous voyons donc maintenant apparaître en Godescalc un théologien dont le « métier » est plus sûr qu'il ne nous apparaissait peut-être après les deux premières sections. Certes, il n'est pas question d'en faire un dialecticien consommé ; nous avons vu que sa critique propre est assez facilement satisfaite : on ne peut guère lui reprocher de raffiner à l'excès la mise en question de ses postulats

gnerait aussi bien une « substance première ». Il est certes difficile de faire cadrer ce texte ainsi interprété avec les autres, plus nombreux, qui sont rappelés dans le corpN (le noire développement Mid* ‹›l› petit «ilttiplr ipent '•nloildh' un· hi

et de ses procédés. Même dans le domaine où il est le plus fort — la grammaire — il lui arrive de ne plus très bien savoir où il va : témoin le deuxième opuscule *De irina deitate,* auquel nous avons consacré une analyse particulière qui nous a révélé quelque vague dans sa pensée. Bref, avec cette théorie de la « trina deitas », nous voyons ce qu'on peut trouver de meilleur et de pire en fait de spéculation : belles ordonnances des développements, abondance de l'érudition, grande ingéniosité dans l'invention des preuves — et avec cela pas mal de flou, et une pensée qui se satisfait parfois de l'à peu près. Ce mélange, qui peut paraître étonnant au premier abord, s'explique aisément par le contexte d'une époque qui émerge lentement de ténèbres agitées, et se livre à la réflexion et à la théorie avec une fougue qui peut exciter la passion de l'étude, faire naître beaucoup de pensées et même peut-être inventer pour elles un ordre — l'ordre le plus propre à leur faire soutenir la controverse —, mais qui ne peut d'un autre côté compenser le manque d'entraînement à la sévérité et à la précision dialectiques. Godescalc peut nous paraître, dans cette perspective, un bon représentant de son siècle, dont il a l'ardeur, la hâte à bâtir et à conclure, la hardiesse et l'acharnement à combattre, en même temps que la culture relativement étendue, mais encore imparfaitement assimilée ; période de renaissance, comme on sait, avec tout ce que ce terme peut impliquer d'inégal, d'étrange et de vigoureux.

gncralt aussi bien une « substance première ». Il est certes dlfllcile de faire cadrer ce texte ainsi interprété avec les autres, plus nombreux, qui sont rappelés dans le corps de notre développement. Mais cela peut simplement vouloir dire, que la

Chapitre II

LES PERSONNES DE LA TRINITÉ

A. – Rapports généraux entre les personnes

Nous venons de voir comment on doit, selon Godescalc, concevoir la structure trinitaire considérée dans son ensemble ; nous avons vu comment s'accordent le « un » et le « trine », comment est attestée l'unité divine, et défendue l'expression « deitas trina » ; l'examen de cette dernière thèse, qui caractérise plus spécialement la pensée de Godescalc, nous a montré que pour lui la réalité première, en Dieu « unus et trinus », résidait dans les personnes. Il nous faut maintenant étudier plus particulièrement le détail interne, pour ainsi dire, de la Trinité : autrement dit, chercher ce qu'il en est des personnes, considérées d'abord dans leurs rapports généraux, ensuite chacune à chacune.

L'essentiel de la première question est déjà connu par les analyses du chapitre précédent. Nous savons en gros que les personnes sont toutes trois une même nature, en manifestant une égalité si complète qu'elles sont égales dans la perfection : de telle sorte que ces trois[1] sont un. Nous savons aussi que ces personnes se distinguent, dans leur identité de nature, par des déterminations spéciales : « ...in personis declaratur individua singulorum specialitas atque proprietas »[2]. Ainsi, par exemple, du Fils : « Cum patre quidem et spiritu

1. « Tria individua », dit Godescalc (p. 90, 12) à ia suite de saint Augustin (dans un texte non identifié). Mais, notons-le, il critique saint Jérôme et saint Augustin pour des expressions voisines (p. 140) : en l'absence d'un exposé systématique, il n'est pas facile de voir comment Godescalc unit des deux attitudes. Cf. aussi p. 40, n. 3).

2. P. 30, 2-3.

sancto pariter et pariliter naturaliter et substantialiter deus magnus, et tamen specialiter solus est agnus juxta quod dicimus ei : Domine deus agnus dei... »[1]. Ces thèmes nous sont familiers : ils emplissent, explicites ou sous-jacents, les analyses de toutes les sections du chapitre précédent. A chaque pas, en effet, nous avons retrouvé la même perspective, selon laquelle les personnes sont diverses dans l'unité, et une dans la diversité. Le canevas de notre travail nous est donc fixé : il nous faut étudier la façon dont les personnes prennent chacune sa situation propre à l'intérieur de la communauté trinitaire ; ensuite, nous pourrons voir comment se coordonnent la nature[2] et l'activité de ces personnes ; après quoi seulement nous pourrons passer à l'étude du Père, du Fils, de l'Esprit.

Godescalc s'attache assez souvent à exprimer, d'une façon ou d'une autre, ces rapports complexes d'unité et de diversité que tout théologien doit maintenir avec le plus grand soin s'il ne veut, en insistant trop sur l'un des aspects au détriment de l'autre, verser dans l'hérésie (sabellianisme ou arianisme, dirons-nous à la suite de Godescalc qui, nous le savons, dénonce fréquemment ces deux erreurs opposées). — Tantôt ce sera une prière qui, par sa formulation, rappellera ce qu'est la Trinité : « Veni benedicte deus dominus paraclyte, veni missus a benedicto deo domino paraclyto in nomine benedicti dei domini paraclyti et sit semper omnis honor laus et gloria merito vobis benedicto deo domino paraclyto, trino et uni vestroque simul benedicto nomini necnon et numini. Amen »[3]. L'analyse de cette invocation dessine les traits essentiels de la théologie trinitaire : la distinction des trois personnes, et leur unité de nature indiquée par la similitude des mots employés à propos de chacune ; le « trino et uni » si fréquent chez Godescalc ; le « vobis... deo »[4] qui, par sa construction, unit de façon frappante le singulier et le pluriel dans une synthèse dont l'expression dépasse l'usage de la syntaxe courante, comme le mystère trinitaire dépasse les catégories ordinaires du raisonnement ; enfin, plus subtil mais sans doute aussi net, l'usage de la déclinaison presque entière, qui semble rendre sensible à une oreille et à un esprit grammairiens la diversité des spécialités personnelles unifiées dans la communauté de nature, de même que les flexions diverses multiplient le substantif sans le diviser et selon ses fonctions[5] — tout dans ce texte se réfère, comme à un centre et à un

1. P. 197, 10-13.

2. « ...quicquid ingenitus pater habet ingenitum in sua natura etc... » p. 100, 9 sqq. ; cl. *supra* p. 105). L'imprécision de l'idée de nature dans la philosophie de Godescalc est évidemment la source de scs difficultés.

a i·. :ii, a? XL i.

principe, au dogme de la Trinité. — Mais il arrive aussi, et plus souvent, que Godescalc résume en quelques lignes les caractéristiques de chacune des trois personnes (nommées ensemble) ; ce mode de présentation est extrêmement fréquent, il n'est pas question d'en énumérer tous les exemples. Nous pouvons pourtant en étudier quelques-uns.

Le texte qui représente le mieux ce genre de développement, et aussi sans doute un des plus systématiques, se trouve dans la section *De diuersis,* p. 300, 1-17. Godescalc s'y appuie sur des textes évangéliques, commentés par saint Grégoire le Grand dans ses *Homiliae in Euangelia.* Ainsi : « Simile est regnum caelorum homini regi qui fecit nuptias filio suo[1], quod sic expositum est a beato Gregorio : Deus pater deo filio nuptias fecit[2]. Ergo per se est deus qui fecit nuptias deo et per se est deus cui fecit nuptias deus et per se est deus qui procedit de deo qui fecit nuptias deo et de deo cui fecit nuptias deus »[3]. On voit suffisamment que le « ergo » est quelque peu présomptueux, car la conclusion dépasse ce qui est posé dans la double prémisse évangélique et patristique (le « per se » n'est pas suffisamment prouvé par la comparaison des deux personnes divines à deux personnes humaines ; l'introduction du Saint-Esprit excède les textes de départ) ; on voit aussi que cette prémisse, dans ce qu'elle a de théologiquement fécond (l'exégèse symbolique d'une parabole) est empruntée à un auteur antérieur. On n'a donc pas là exactement un raisonnement, ni un développement nouveau, mais seulement une affirmation complaisamment précisée, et qui tire sa vérité de la connaissance et de l'acceptation d'une tradition, non d'une élaboration personnelle. Autant pourrait-on en dire du deuxième passage, que nous reproduisons sans autre commentaire : « Item aliud ejusdem domini : Sicut misit me pater et ego mitto vos[4], id est : Sicut misit me pater deus deum et ego mitto vos homo homines[5]. Ergo per se est deus qui misit deum et per se est deus quem misit deus et per se est deus qui procedit de deo qui misit deum et de deo quem misit deus »[6].

Mais le plus souvent Godescalc n'invoque pas d'autorité autre que celle de l'Ecriture[7] : il se contente de rappeler, de la même façon que ci-dessus, quels sont les rapports et les différences entre les personnes divines. La plupart du temps elles ne sont considérées que d'un seul

1. Matthieu, XXII, 2.
2. Saint Grégoire le Grand, *Homiliae in Euangelia,* II, 33, 3.
3. P. 300, 3-8.
4. Jean, XX, 21.

<|IH> Ih h iiiIIIIj (iiilil Ii.Hh I lliniill lilli III mill HrtllliH tli |i Hill, (I ni|i|, , it <ii/>,u p. Iuli). I Inii»l Λ, I'.I· ni ile I hli'i· ilr inituri· linns hl plilliisopllo île Godescalc est évidemment la source de ses difficultés.

3. P. 31, 27-32, 3.

4, Çf. p 33 I_Z g· 3L 'jm* 'U£" i

point de vue. Ainsi de ces lignes où est posée la structure trinitaire fondamentale : « ...solus pater sic est deus ut non sit ex deo sed genuit deum, et solus filius sic est deus ut genitus sit a deo, et solus spiritus sanctus sic est deus ut procedat ex ingenito simul et ex genito deo... »[1]. Ou encore, celles-ci, où Godescalc prend pour point de départ un texte biblique et en tire la même conclusion : « Sic etiam cum recolis vel audis : Invocabo dominum patrem domini mei[2], vides dominum qui habet filium esse patrem solum, et dominum qui habet patrem non esse nisi filium, nec non et ex ingenito genitoque procedentem dominum cognoscis esse spiritum sanctum »[3]. Ou encore : « Ecce claret denuo quod pater est deus non tamen de deo, et filius deus non a se tamen sed a patre deo, et spiritus sanctus deus non a se sed procedens ab ingenito simul ac genito deo »[4].

Tout cela ne fait que donner un schéma assez abstrait de la Trinité, réduit aux rapports principaux. Mais il arrive aussi que Godescalc brode sur ce thème général, en se rattachant à tel ou tel attribut divin au lieu de s'en tenir au simple nom « deus » ; dans ce cas il part ordinairement d'un texte qu'il commente en insistant sur l'attribut qu'il y trouve signalé. Ainsi décrit-il la Trinité de Dieu-charité : il cite un passage de saint Paul[5] où il est question de Dieu le Père : « qui... nos... transtulit in regnum filii caritatis suae... » ; et de commenter : « Caritas vero quae filium habet solus est pater deus ingenitus caritas ingenita. Porro caritas quae patrem habet solus est filius caritas genita. Caritas vero quae nec patrem habet genitorem nec filium a se genitum solus est spiritus sanctus caritas ipsa procedens »[6]. De même pour Dieu-clarté : « Garriebam tibi deo meo deliciis meis claritati meae », écrit saint Augustin[7] ; commentaire : « Nam deus pater est paterna claritas sed ingenita, filius claritas genita, spiritus sanctus est claritas procedens a claritate ingenita et a claritate genita »[8]. De Dieu-clarté, rapprochons Dieu-lumière : « cum confiteris dominum Christum esse lumen de lumine et dicis ad deum patrem utique lumen : In lumine tuo videbimus lumen[9], profecto si prout opto mundi cordis es, lumen quod non est de lumine

1. P. 22, 17-20.
2. *Ecclésiastique,* LI, 13.
3. P. 266, 13-18. Ces lignes sont précédées de citations du Prologue de saint Jean et du *Credo,* où sont indiqués les rapports de filiation : « Et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum ; Deum de Deo lumen de lumine Deum verum de Deo vero » (p. 266, 6-9).
4. P. 270, 18-21.
5. *Colossiens,* I, 12-14.
6. P. 98, 17-21. On notera le « caritas ipsa », qui détermine une attribution particulière au Saint Esprit.
7. Saint Augustin, *Confessions,* IX, 1, 1.
8. P. 90, 6-9.
9. *Psaume XXXV,* 10.

à HiÜlll IliihHÎiliii II· iHiAHih IIη HПIIНр *lu hl·ıH»||< lin,* II, II, il.
3. I·. 300, 3 M.
4. Jean, XX, 21.
5. Saint Grégoire le Grand, *op. cit.,* TT, 26, 2.

patrem et lumen de lumine genitum filium lumen vero quod ex ingenito genitoque lumine procedit spiritum sanctum esse vides »[1]. Parfois les choses se compliquent et Godescalc traite de plusieurs attributs à la fois, en s'arrangeant pour les rapporter aux diverses personnes, différemment dans chaque cas, grâce au jeu des substantifs et des adjectifs : « Sic per se substantialiter naturaliter sempiternaliter unaquaeque persona, deus videlicet ingenitus vera aeternitas, deus genitus aeterna veritas, deus ab ingenito genitoque procedens deo aeterna et vera caritas »[2].

D'autres fois Godescalc fixe son attention non sur un attribut à proprement parler, mais sur une représentation symbolique de la divinité qu'il trouve attestée dans l'Ecriture : « Ita quoque cum dicis : Rex vero laetabitur in deo[3] et cum recolis dixisse filium : Ego autem constitutus sum rex ab eo[4] cumque dicis : Rex virtutum dilecti[5]aisque rursus ipsi regi : Deus judicium tuum regi da et justitiam tuam filio regis[6], procul dubio regem cui est filius patrem, et regem cui est pater filium et regem quoque ex ingenito genitoque rege procedentem spiritum sanctum mentis intuitu cernis »[7]. Citons, dans le même ordre d'idées, cette référence à la figuration spatiale classique des rapports entre le Père et le Fils : « Dominus a cujus dextris sedet dominus pater est, dominus qui sedet a dextris domini filius est, dominus in quo David vocat dominum suum sedentem a dextris domini spiritus sanctus est »[8].

Enfin, outre les rapports schématiques, les attributs éternels, les figures, Godescalc introduit encore dans ses descriptions de la Trinité les circonstances historiques selon lesquelles Dieu en sa deuxième et sa troisième personnes entre en contact avec l'homme ; ainsi en est-il de ce rappel de l'incarnation appuyé sur un texte sacré : « Dominus in cujus nomine venit dominus pater est, dominus qui venit in nomine domini[9] [10]filius est, dominus qui procedit de domino in cujus nomine venit dominus et de domino qui venit in nomine domini spiritus sanctus est »[10] ; de ce texte fondé sur les paroles du Christ relatives à son Ascension : « Ascendo ad patrem meum et patrem vestrum deum meum et deum vestrum[11]. Ergo per se est deus ad

1. P. 266, 25-30.
2. P. 462, 11-15, Même texte p. 310, 5-8.
3. *Psaume LXII,* 12.
4. *Psaume 77,* 6.
5. *Psaume LXV77,* 13.
6. *Psaume LXX7,* 2.
7. P. 266, 18-24.
8. P. 319, 20-23.
9. Matthieu, XXII, 43-44.
10. P. 319, 16-19.
11. Jean, XX. 17.

quem ascendit deus et per se est deus qui ascendit ad deum et per se est deus qui procedit de deo ad quem ascendit deus et de deo qui ascendit ad deum sl ; et de cet autre, plus complexe, où se retrouvent à la fois la génération éternelle du Fils, l'incarnation, et la Procession et la mission du Saint-Esprit : « Deus enim pater sic est deus ut non sit ex deo sed ex semetipso genuit deum, et deus qui sempiternaliter patrem et temporaliter habet hominem matrem deus est filius, et deus qui nec deum genuit nec a deo genitus est sed ab ingenito deo principaliter et a deo genito pariliter procedit, quem deus mittit in nomine domini, spiritus sanctus est »[2].

On voit que dans tous ces textes Godescalc ne cherche pas à construire des preuves personnelles, mais se contente de résumer les données traditionnelles relatives à la Trinité, chaque fois selon la perspective fournie par un texte scripturaire ou patristique. Ce n'est pas la présence de ce texte au départ du développement qui peut nous autoriser à voir là une véritable argumentation ; il faut distinguer deux choses : la forme générale, le rythme, de toutes ces descriptions, que donne la triplicité des points de vue (« Pater — filius — spiritus sanctus — sic est deus ut etc... ») — et le contenu particulier à chaque passage, selon qu'il est question d'un attribut divin, ou d'une figure, etc... Il est évident que c'est la forme qui devrait manifester l'élément logique, si preuve il y avait ; or, précisément, c'est le contenu qui est authentifié par le texte de base, parce qu'il ne fait, pour ainsi dire, que le moduler ; l'élément formel ne fait qu'appliquer à la diversité des cas le concept universellement accepté, en théologie orthodoxe, de la structure trinitaire, et, de ce fait, ne peut être assimilé à une véritable argumentation. Davantage : dans la plupart des cas, il dépasse la donnée scripturaire, où il n'est généralement question que de la première ou de la deuxième personne, en étendant l'élément révélé à la troisième — et cela, sans autre preuve que la garantie de la tradition théologique implicitement présente. En somme, si on veut parler de preuve, il faut expressément préciser que cette preuve est en dehors de l'idée exprimée : elle réside dans l'élaboration théologique antérieure, que Godescalc accepte et sur laquelle il se fonde sans éprouver le besoin de la reformuler pour son compte personnel. Il n'est pas question de le lui reprocher, car il serait bien impossible, et vain, de reprendre toute question au départ à chaque occasion ; mais il est pourtant nécessaire de bien marquer que l'on ne trouve pas d'argumentation véritable dans les passages que nous venons d'étudier. Bien plutôt ce sont ces passages qui servent à amener, dans la plupart des cas, la conclusion à la-

quelle Godescalc s'attache avec le plus de soin : « deitas est trina »[1]

Ces premières considérations sur les rapports généraux entre les personnes de la Trinité se rattachent donc, comme il est naturel, aux points de vue plus essentiels sur la nature de la Trinité, et spécialement à la théorie de la « deitas trina ». Mais aussi bien Godescalc n'oublie-t-il pas l'autre aspect des choses : Dieu est un, et, en parlant du statut des personnes, il est amené à se référer encore à la question de l'unité. Nous avons déjà vu[2] l'unique substance divine rassembler en elle la diversité des natures personnelles. Nous savons également que le concept d'unité est rejoint assez souvent par la médiation du concept d'égalité : « ...Non est pater major filio neque filius major spiritu sancto sed omnino totae tres personae sibi sunt invicem coaequales et coaeternae »[3]. Nous avons plus haut[4,5] étudié cette égalité d'un point de vue abstrait, en considérant Dieu en lui-même, et les personnes en elles-mêmes, indépendamment du détail de leurs rapports. Maintenant, nous pouvons voir les choses de plus près, en considérant ce que nous avions jusqu'à présent réservé. Cela ne renforcera pas la thèse déjà analysée, qui se soutient très bien dans son autonomie, mais cela nous permettra de la développer en faisant entrer en jeu la particularité concrète des diverses personnes.

Ainsi, l'égalité formelle posée entre elles se précise lorsqu'on la réfère à la génération et à la procession divines : « ...claret omnino sine scrupulo patet sine nubilo liquet absque ambiguo quod Christus deus aeterna veritas majus excelsum est id est genita celsitudo atque sublimitas, quippe quam sibi coaequalem coaeternam genuit pater vera aeternitas, ingenitum videlicet excelsum id est ingenita celsitudo atque sublimitas. Inde procedit procedens deus spiritus sanctus aeterna et vera caritas procedens excelsum id est procedens celsitudo atque sublimitas »[6]. On voit bien comment l'unité abstraitement posée se déploie et s'explicite selon la façon dont chaque personne est en relation avec les deux autres ; autrement dit, les rapports généraux entre les personnes se précisent non seulement quant à la différence, mais aussi quant à l'égalité — plus exactement encore, quant à l'égalité dans la différence*. La même conclusion pourra être obtenue à

1. Cf. *supra,* p. 93.
2. Cf. *supra,* p. 111-113, et *in/ra,* p. 132.
3. P. 23, 3-6. Voir aussi l'usage fréquent de l'adverbe « pariter » dans les formules où Godescalc met en jeu plus d'une personne.
4. Dans la section *Deus unus* du chapitre I.
5. P. 136, 23 - 137, 4.
6. C'est ainsi que Godescalc refuse l'inégalité arienne entre les trois personnes, qui ferait en fait poser trois dieux : « ...si valut latrant arriani sic spiritus sane-

propos de deux personnes seulement, et à partir du statut propre de l'une d'entre elles. Ainsi « Filius propterea secundum divinitatem imago est patris quia penitus est ei coaequalis coaeternus et consubstantialis »[1]. Nous retrouverons ce texte quand nous étudierons la deuxième personne. Mais nous comprenons dès à présent comment peuvent se combiner la nécessaire égalité et la difference des situations. De même, en comparant non plus les deux premières personnes, mais les deux dernières, nous trouverons une attestation de leur égalité profonde dans un texte curieux, inséré dans le *De una et non trina deitate* de Hincmar[2] : « Ab imperitis non bene dicitur : Qui vivis et regnas cum deo patre in unitate spiritus sancti deus, ne filius quod absit esse spiritus sancti deus putetur ». A travers la faute de construction (« spiritus sancti » rattaché à « deus », et non à « unitate »[3]) on voit bien le refus de mettre entre deux personnes de la Trinité une inégalité qui ferait de l'une le dieu de l'autre. Ce texte est isolé, et c'est regrettable : il serait intéressant de savoir dans quel développement il se plaçait ; tel quel cependant il va exactement dans le même sens que celui que nous avons cité juste avant lui.

Enfin, cette égalité, cette unité des personnes, se manifeste encore dans l'unité de volonté qui les anime : « ...una semper voluntas patris et filii et spiritus sancti... »[4]. Nous atteignons ici une perspective différente de celle que nous venons d'examiner : il ne s'agit plus d'unité d'essence, mais d'unité d'action[5]. Et ici se recoupent le concept d'unité et le concept de prédestination, puisque l'acte par lequel Dieu prédestine les hommes sort directement de son vouloir éternelle ...revera coaeterna est deo tamquam consilii voluntatisque suae dispositio praedestinatio sua »[6] — « praedestinatio sua quae non est quod absit de nihilo sed omnimodo de sapientiae suae profundo pio justoque consilio multiplicique copiosissimo ditissimo uberrimo bonique totius integerrimo thesauro »[7]. Or, la prédestination n'est pas l'œuvre d'une seule des personnes, mais de la Trinité entière : « ...dei dispositio sive praedestinatio non est quod absit solius patris ullo modo sed communis

rimus sapientissimus altissimus, tunc sine dubio sicut tres dii et domini ita nihilominus propter diversitatem et inaequalitatem sui tres extitissent spiritus » (p. 268, 13-20).

1. P. 145, 28 - 146, 1.
2. P. 33, 26-28 ; *P. L.*, CXXV, 604 B. Cf. *supra*, p. 79, n. 3.
3. C'est ce qu'a bien compris Hincmar *(loc. cit.)*.
4. P. 218, 16-17.
5. A rattacher à l'idée exprimée, par exemple, p. 241, 12-14 : « ...ubi nulla deitatis vel dominationis nec ulla vivificandi vel spirandi est differentia nulla prorsus ibi est pluralitatis indigentia ». Cf. *supra*, p. 56-57.
6. P. 339, 20-21.
7. P. 340, 1-4. Cf. aussi p. 341, 18 : « voluntas dei quae deus est », et *ibid.*, 3 sqq.

I 1ldf1l IM »P| HUH flfill· 1111'1« ‹1l1 IIIRplIIU I.
1. I·. 1.1(1, 2.1 1.17. 4.
6. C'est ainsi que Godescalc refuse l'inégalité arienne entre les trois personnes, qui ferait en fait poser trois dieux : « ...si velut latrant arriani sic spiritus sanctus fuisset ninanus potens clrniciis bonus lient us pulcher snpli tri iilhi·, ni Illius

est pariter et pariliter, non filius1 sed praeparatio totius trinitatis omni modo »2. Les trois personnes coopèrent donc également à la prédestination, et nous voyons sous ce nouveau jour le rapport des personnes diverses se concentrer en une unité intime (du fait de l'assimilation à Dieu de sa propre volonté)3.

Nous pourrions reprendre à propos de toutes ces idées les considérations que nous avons faites un peu plus haut ; ces divers développements ne présentent pas de véritables preuves : ils reposent sur des thèses admises, ou se situent à l'intérieur d'argumentations plus générales (par exemple, à propos de la prédestination). Mais il est préférable de conclure sans plus ce début d'étude des personnes divines. Cette première section est sèche, les éléments dont elle aurait pu s'enrichir ayant déjà été présentés dans l'examen de la Trinité en général : il est évident que pour parler, par exemple, de l'unité des personnes, comme nous l'avons fait dans la troisième section du premier chapitre, on ne pouvait se dispenser de mettre en jeu les rapports généraux entre les personnes. Ainsi, pour prendre sa pleine ampleur, cette étude doit-elle être considérée dans l'horizon général du chapitre précédent. Inutile d'insister davantage là-dessus : préciser complètement reviendrait à reprendre toutes les analyses déjà faites. Mais il faut maintenant dépasser ces premières généralités, et aborder l'étude de chaque personne en particulier.

B. – Le Père

Il est assez peu question du Père, en tant que personne isolée, dans l'œuvre de Godescalc ; le plus souvent, nous le voyons associé au Fils et à l'Esprit dans la Trinité, posé à la fois dans sa ressemblance et dans sa différence : sur ce point, nous renvoyons aux développements de la section précédente, où la première personne est citée à son rang, avec les attributs divins qu'elle partage avec les autres et la singularité d'être inengendrée (« ingenita »).

y

Inengendré, le Père semble se dérober dans l'impénétrable, alors que le Fils et l'Esprit, qui trouvent en lui leur principe, peuvent être définis plus facilement par référence à lui, et en outre par leurs rôles respectifs dans les rapports entre. Dieu et l'homme. Certes, tout

1. Godescalc montre que la prédestination, bien que sortie de Dieu, n'est pas le Fils de Dieu : d'où cette idée qu'elle vient des trois personnes, ce qui n'est pas le cas du Fils.
2. P. 340, 14-17.
3. De même les trois personnes coopèrent au mystère eucharistique, chacune à sa manière mais d'un unique vouloir orienté vers un unique effet : « ...pater qui sacrificata sanctificat... filius qui communicantes vivificat... spiritus sanctus per quem deus ea creat et consecrat... » (p. 331, 12-14).

autant que le Fils le Père est «vivant » : « ...filius vivens viventis patris viva est imago »[1]. Mais c'est d'une vie beaucoup plus mystérieuse, parce qu'elle ne trouve sa source qu'en elle-même ; elle est, sitôt que désignée, opaque à l'entendement. La pensée se trouve, devant cette plénitude d'existence originelle, qui par son indicibilité même définit la première personne, aussi désarmée que devant l'idée nue de la divinité (abstraction faite des distinctions personnelles) et que Moïse devant le nom essentiel : « Qui est ». C'est sans doute pour cette double raison qu'ordinairement est rapporté au Père ce qui, dans l'Ancien et le Nouveau Testaments, désigne, en général, Dieu. Ainsi, c'est au Père, et au Père seul, qu'est rapportée la parole qui créa l'homme : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram »[2]. Godescalc ne cherche pas ici à préciser si les autres personnes (notamment la deuxième) sont ou non mises en cause dans cet acte créateur. En revanche la création du monde inanimé est présentée comme œuvre du Père, par le Verbe : « ...cum in principio creandi dixisset deus : Fiat lux, fiat firmamentum, fiant luminaria[3], voluit innotescere ut suo simplici et incommutabiliter bono verbo per quod faciebat omnia responderet creatura... »[4]. On touche ici du doigt encore une fois la difficulté que l'on vient de signaler : il est extrêmement malaisé de parler du Père sans mettre en cause le reste de la Trinité, ou tout au moins le Fils, si l'on veut rester dans l'orthodoxie ; la création elle-même, faite « a deo per verbum », ne peut être rattachée à la première personne seule sans nous entraîner à une distinction trop tranchée à l'intérieur de la nature et de l'activité trinitaires ; les rôles des personnes sont certes différents, mais elles agissent ensemble, et il faut bien le souligner : si le Père est source de la Trinité, comme principe inengendré[5], il n'est pas pour autant source unique des créatures. Ainsi encore les âmes sont-elles créées conjointement par le Père et le Fils, sans que Godescalc mette de différence entre leurs rôles respectifs : « ...pater et filius operentur solummodo novas animas creando... »[6].

1. P. 146, 4-5.

2. *Genèse,* I, 26 ; p. 31, 16. Cf. p. 380, 23-381, 1 : « ...dicit deus pater : Illic producam cornu David » *(Psaume CXXXI,* 17) : c'est le Père qui règne sur l'Ancien Testament, et y dispense le succès et la ruine.

3. *Genèse,* I, 3, 6, 16.

4. P. 306, 16-19.

5. Cf. l'adverbe « principaliter », souvent accolé au nom du Père lorsque Godescalc décrit les rapports trinitaires.

6. P. 288, 11-12. Cela montre bien que, si Godescalc n'a pas parlé du Fils Λ nioiui» dt' In iréiitlnii de l'Iη11ι111in. e'esl nuis dimlt 'ima Intention su&idali . llnr

Si nous revenons aux données scripturaires, nous retrouvons la même idée : le Père est mis en cause dans sa relation avec le Fils. Ainsi en est-il des passages poétiques qui indiquent une dualité divine : « ...in psalmo : Nonne deo subjecta erit anima mea ? de patre dicitur ut declarat illud quod de filio sequitur : Ab ipso enim salutare meum. Nam et ipse deus meus et salutaris meus, hoc est Jesus meus »[1] ; ou encore : « ...dicit pater filio : Postula a me et dabo tibi gentes hereditatem tuam et possessionem tuam terminos terrae »[2]. De même pour les textes prophétiques où est indiquée la génération du Verbe : « ...dicit Esaias patri de filio : Ros enim qui a te est sanitas eorum est »[3]. Les mêmes remarques s'appliquent aux passages où Godescalc interprète des textes du Nouveau Testament : « ...si deus pater qui erat in Christo pendente in crucis ligno etiam reprobum mundum reconciliavit sibi... »[4]. De même, la Rédemption met en jeu à la fois la bienveillance du Père (« dei patris erga hominem benivolentiam ») et l'obéissance du Fils (« dei filii oboedientiam humilitatem patientiam »[5]). — Tout cela (et nous aurions pu fournir bien d'autres exemples) montre que, lorsqu'il est question du Père, il est très rarement question du Père seul, mais que, conformément à la tradition trinitaire classique, est mise en jeu du même coup la personne du Fils[6].

De même, et d'une façon plus développée, il arrive que Godescalc parle du Père non en lui-même, mais, en tant que principe de la Trinité, par le biais des deux autres personnes. En principe, c'est d'elles qu'il s'agit ; mais si on restitue la logique des rapports, c'est au Père que la pensée se réfère premièrement ; ainsi dans ce texte extrait d'un développement sur la prédestination : « Sicut enim manus domini dextera domini brachium domini et misericordia dei deus est filius, et sicut digitus dei donum dei et calor dei deus est spiritus sanctus, ita gratia dei vel deus fdius est vel deus spiritus sanctus est. Ob id autem tam filius quam spiritus sanctus gratia vocatur

1. P. 33, 2-5. Cf. *Psaume LXI,* 2-3.
2. P. 217, 17. Cf. *Psaume II,* 8. Cf. aussi p. 189, 5 sqq. *(Ecclesiastique,* XXIV, 13).
3. P. 88, 19-89, 1.
4. P. 158, 22-24. Cf. *II Corinthiens,* V, 19.
5. P. 214, 4-6.
6. C'est sans doute à quelque idée de cet ordre qu'il faudrait se reporter pour comprendre un fragment énigmatique (p. 42, 23-26), où Godescalc nous dit que celui qui rapporte la passion du Christ au salut et à la rédemption des élus et des damnés « est en contradiction avec le Père lui-même » (« ipsi deo patri contradicit ») ; sans doute citait-il une parole attribuée au Père, où il trouvait une confirmation de sa théorie de la prédestination. Le contexte de Hincmar *(De* ı., *,ir:h •.thintinne tlissrrhilio posterior,* XXXV ; P. L., CXXV, 370 Λ) pourrait m'.-n-Lu....,Iı,,η, UUu luul aemlt cuulli'illle uni' une

w l "V-H- - («mMim »t »HH»»W» HWH1» HH HHHI HH l'H* HHtl|H· ··«'“'·
mil Aitrit le» ia|i|><irtn ÏHuIIuIık».
β. 1'. 288, 11-12. Cela montre bien que, si Godescalc na pas parle du 1-iJs a propos de la création de l'homme, c'est sans doute sans intention spéciale : il ne faut pas chercher de théorieJ'onipllqiièi'j qid inçHrnll ·1··ı

quia gratis uterque nobis a deo patre datur »*. Mais ici, on le voit, nous avons glissé comme insensiblement de l'idée du Père considéré en lui-même à celle du Père considéré comme l'origine des relations qui définissent la Trinité. En fait, on peut dire que jamais il n'a été question du Père seul à proprement parler (sauf peut-être lorsque nous en étions à la création de l'homme — et il ne semble pas que l'omission que nous avons alors remarquée soit volontaire, ni significative : Godescalc n'en tient pas compte), et toute cette section, si brève soit-elle, n'aurait qu'un objet illusoire. En réalité, la difficulté à laquelle nous nous heurtons était doublement prévisible : elle tient d'abord au fait que les personnes de la Trinité se conçoivent par leurs relations réciproques — même si on se les représente, ainsi que le fait Godescalc, comme ontologiquement premières par rapport à la substance divine commune : les textes qui viennent d'être cités le prouvent bien ; et l'origine suprême n'échappe pas à cette loi. En outre, et c'est la seconde raison, cette difficulté tient encore à ce qui est propre à la nature du Père, et que nous avons rappelé au début des présents développements : alors que le Fils et l'Esprit jouent l'un et l'autre un rôle évident, et comme dramatique, dans l'histoire humaine, le Père réside dans les ténèbres les plus profondes de l'éternité2. En somme, ces quelques pages auront eu l'utilité de nous remettre en face de la structure trinitaire, par la sorte d'impasse où elles nous ont conduits. Et nous allons voir qu'il est beaucoup plus facile de parler du Fils et de l'Esprit, puisqu'à leur propos ne se pose nul problème d'origine absolue, et que leur fonction et leur histoire —- pour ainsi dire — font la matière principale du Nouveau Testament.

C. – Le Fils

S'il est assez peu parlé du Père dans l'œuvre de Godescalc, il y est en revanche souvent question du Fils. Sa qualité de personne de la Trinité le mêle à la plupart des questions qui concernent ce mystère fondamental du Christianisme. Son rôle de médiateur, son histoire terrestre, les institutions qui s'y rattachent, mettent en jeu les problèmes de la prédestination, de la double nature du Christ, de l'Eucharistie, de l'Eglise. Autant de thèmes dont chacun peut donner matière à de longs développements. Evidemment, il en est dont nous ne pourrons aborder le détail : ainsi, celui de la prédesti-

1. P. 185, 19-24. Ce passage se réfère à de nombreux textes scripturaires ; voir les références dans les notes correspondantes de l'édition Lambot.
2. Le Père est « vera aeternitas » (p. 462, 13). Voir aussi le Livre III du *De Trinitate* de saint Augustin.

Iliulh'H ·) J hHiih iolllln Hhiil il min |ıη HıIπ η HıIIıIH4· HH I'Aih, Hfi II Ih îiiv h II iiiih confirmation de sa théorie de la prédestination. Le contexte de Hincmar (*De praedestinatione dissertatio posterior,* XXXV ; *P. L.,* CXXV, 370 A) pourrait fnirc penser A lu volonté prédestinante do Dieu (qui serait contredite par une

nation ; c'est un point si capital dans la théologie de Godescalc, qu'il vaut mieux se contenter de l'indiquer que le traiter à moitié. Même parmi les autres, celui de l'Eucharistie, celui de l'Eglise, ne peuvent prétendre à un traitement très ample — bien qu'il s'agisse de questions très importantes, et directement liées au rôle salviflque du Christ ; nous nous écarterions trop du domaine trinitaire en leur consacrant tout le développement qu'elles mériteraient si notre perspective était plus générale. Donc, nous insisterons davantage sur la situation du Fils à l'intérieur de la Trinité, et, sans négliger complètement les études qui s'y rattachent, nous nous contenterons soit de les signaler, soit d'y faire de brèves allusions, dans la stricte mesure où cela sera utile à notre propos.

Le Fils, deuxième personne de la Trinité, est engendré (« genitus »), à la différence du Père : nous renvoyons ici encore une fois à la première section du présent chapitre, où chaque description des rapports entre les personnes définit le Fils comme l'élément engendré (qu'il soit appelé « caritas », ou « lumen », ou « rex », ou de tout autre nom). Il est donc à la fois identique au Père, parce que l'un et l'autre est Dieu, et différent du Père, parce qu'il n'est pas le principe. A propos de l'identité, nous n'avons rien à ajouter à ce qui a été dit de l'unité divine et des rapports généraux entre les personnes. La différence a été traitée d'un point de vue général lorsque nous avons étudié la « deitas trina ». Il nous reste à la considérer de plus près, en prenant pour référence non plus le Dieu trine, mais spécialement le Fils.

Il est d'abord vérité : « aeterna veritas »[1], et ce caractère se déploie concrètement dans sa situation personnelle. En effet, le Fils de Dieu est la Sagesse de Dieu, comme nous l'apprend l'Ecriture : « Sapientia aedificavit sibi domum »[2] — ce qui s'interprète ainsi : le Fils s'est construit une demeure charnelle dans le sein de Marie[3]. Godescalc explique longuement ce texte, en interprétant tout le symbolisme qu'on y peut trouver[4] ; nous reviendrons sur ces développements en étudiant la double nature du Christ. Pour l'instant gardons-en simplement cette idée, d'ailleurs classique, que le Fils est la Sagesse du Père. — Il en est également le Verbe : « ...invisibile dei verbum genitus deus de ingenito deo »[5], verbe divin (« divinitas verbi »[6]), par qui le Père a créé toutes choses : « ...bono verbo per quod faciebat

1. P. 462, 13-14.
2. *Proverbes,* IX, 1.
3. Nous voyons déjà par cet exemple qu'il n'est guère possible de traiter du Fils sans rencontrer à chaque instant le fait de l'incarnation.
4. P. 294, 23-297, 18 ; p. 404, 1-406, 18.
5. P. 146, 10-11.
6. P. 334, 9.

omnia... s[1]. Ce mot même : verbe, indique que le Fils est aussi bon que le Père, comme nous l’apprend Γ « étymologie » : « Inspice acthimologiam quod ideo vocatur dei filius verbum quod aeque sicut pater ejus est vere bonum »[2]. Ces notions de rôle créateur et de bonté se retrouvent dans celle de grâce ; Dieu le Fils est lui-même la grâce de Dieu : « Gratia tam deus filius quam deus spiritus sanctus nonnunquam dici reperitur in scriptura sacra. Namque de filio sic habes in apostolo : Ut gratia dei pro omnibus gustaret mortem[3] et iterum : Adeamus ergo ad thronum gratiae cum fiducia »[4]. Dans ces conditions, on peut dire que la grâce de Dieu est identique à Dieu — soit Dieu le Fils, soit Dieu l’Esprit, et, plus spécialement, en parlant du Fils : « ...manus domini dextera domini brachium domini et misericordia dei deus est filius »[5][6] Tous ces passages sont évidemment appuyés, implicitement ou explicitement, sur des textes scripturaires, ou sur une tradition théologique bien établie. Au point où nous sommes arrivés, nous savons que le Fils vient du Père, qu’on l’assimile soit à quelque chose d’essentiel au Père (sagesse), soit à une activité (grâce, verbe, miséricorde), et qu’on peut le comparer à un membre de Dieu (main, bras). Tout cela lui confère une très haute réalité, puisque, nous le savons, il est égal au Père au moins en bonté — mais n’atteste pas encore une pleine égalité : rien ne nous interdit jusqu’à présent de mettre une hiérarchie entre les personnes, et, plus particulièrement ici, de subordonner le Fils au Père®.

Le Fils, image du Père.

En fait, il est une notion qui va nous permettre de maintenir à la fois la génération du Fils par le Père, et l’égalité du Père et du Fils : c’est la notion d’image. Elle se trouve précisée dans un texte[7] qui traite d’abord de l’incarnation du Verbe : à ce propos, Godescalc remarque qu’il y a une différence importante entre la ressemblance de nous à Dieu — qui a son origine soit dans la création, soit dans la

1. P. 306, 18. Cf. *supra* ce qui concerne la création.
2. P. 146, 11-13. Dom C. Lambot indique, dans la note qui correspond à ce passage, que cette curieuse étymologie se retrouve dans Smàraode, *In partibus Donati expositum* (inédit) ; cf. J. Leclercq, *Smaragde et la grammaire chrétienne,* dans *Revue du Moyen-Age Latin,* IV (1948), p. 20-21.
3. *Hébreux,* II, 9.
4. *Hébreux,* IV, 16. Le texte de Godescalc se trouve p. 184, 11-15.
5. P. 185, 19-20. Tout ce développement est compris dans un opuscule relatif à la prédestination ; il est consacré à prouver, par l’identification de la grâce à Dieu, que la nature n'est pas supérieure à la grâce.
6. Sauf évidemment le « Deum de Deo » du *Symbole,* que nous avons évoqué dans In première acclIon. Cf annal le refio de la Idôimihlr mlniiii'. ρ LX.'i. I'I

réforme intérieure — et la ressemblance de Dieu à nous, que le Fils a daigné prendre en sortant pour ainsi dire de la divinité (« extra divinitatem »). Ce système de ressemblances en sens contraires devient clair, si l'on songe que la ressemblance est de l'image au modèle, non l'inverse : « Imago enim hominis homini est similis non homo imagini suae, quia non iste factus est ad similitudinem illius sed illa potius picta est ad similitudinem hujus »[1] — A partir de là, nous allons comprendre — quittant le thème de la Rédemption pour celui des rapports trinitaires — que l'égalité entre le Père et le Fils n'est pas réversible, et nous allons voir quel en est le sens : « Hinc etiam quia se praebet occasio supprimendum non puto quod deus pater non debet dici aequalis deo sed deus filius aequalis deo »[2]. Ici Godescalc éprouve le besoin de prendre appui sur deux textes scripturaires heureusement choisis : un de saint Paul *(Philippiens,* II, 6 : « Non rapinam arbitratus est esse aequalis deo ») et un de saint Jean (V, 18 : « Patrem suum dicebat deum aequalem se faciens deo »). D'où on tire que le Fils est l'image du Père[3], non l'inverse ; l'image est parfaitement égale au modèle (« in nullo secundum divinitatem dissimilis, quinimmo sic omni modo similis ut penitus aequalis »[4]). L'homme est dit à la fois « image de Dieu » et « à l'image de Dieu » (à cause de la création) ; le Fils est seulement « image de Dieu » (à cause de la génération divine) : « talis tamen imago qualis deus aequalis deo »[5] ; et on dit que le Fils est égal au Père, non l'inverse, « quia filius est de patre non pater de filio, species de genere non genus de specie »[6].

Ce texte important est à la clef de toute une série de thèmes. Nous y voyons d'abord réaffirmée l'idée de filiation divine et l'égalité entre les personnes (et l'on sent affleurer ici sous le raisonnement l'idée de perfection qui joue un rôle capital dans l'analyse de l'unité divine : on pourra se référer ici au chapitre 1, section C). Cette égalité des personnes, liée au fait que le. Fils est l'image du Père, se retrouve dans le cinquième passage des *Responsa de diversis* : « Filius propterea secundum divinitatem imago est patris quia penitus est ei coaequalis coaeternus et consubstantialis. Cum enim sint duo nec ulla sit in filio quod absit dissimilitudo sed omnimoda prorsus parilitas et aequalitas nedum similitudo, rite pariliter filius vivens viventis patris viva

1. P. 301, 22-25.
2. P. 301, 26-28.
3. On retrouve ici, comme dans le texte cité plus haut, l'idée que c'est au Père que l'on rapporte plus spécialement tout ce qui concerne Dieu, quand ce dernier mot est pris sans autre précision : le Père n'est pas dit · égal à Dieu », parce qu'il est Dieu ; le Fils est ‹lll ▮ égal Λ Dieu ·. r'wl ῃ dire égal nu Père

6. Sauf évidemment le « Deum de Deo » du *Symbole,* que nous avons évoqué dans la première section. Cf. aussi le refus de la hiérarchie arienne, p. 268, 13-20 (cf. *supra,* n. 123, n 6)

est imago [1] ; autrement dit, ce n'est pas le fait que le Fils est image du Père qui nous fait dire qu'il est égal au Père : inversement, c'est l'égalité qui nous fait conclure que l'un est l'image de l'autre (« Cum enim sint duo etc... ») ; faute de ce statut particulier, le Fils ne se distinguerait plus du Père, de sorte que nous retrouvons la différence au sein même de ce qui semblait tendre à une quasi-identité : le rapport d'une image vivante à un modèle vivant, l'un et l'autre parfaits. C'est là encore une façon de poser les personnes antérieurement à leurs relations mutuelles, ou plutôt de surajouter ces relations à un rapport d'égalité qu'elles viennent détailler et rendre ainsi plus intelligible : conformément au schéma que nous avons déjà constaté[2], la Trinité n'est pas exposée par Godescalc comme le déploiement d'une diversité à l'intérieur d'une unique nature originelle, mais comme la réunion dans une communauté substantielle de trois personnes dont chacune est Dieu ; c'est ce qui paraît ressortir avec évidence de cette façon d'exposer les rapports entre la ressemblance et l'égalité qui lient le Fils et le Père : dire que le Fils est égal au Père parce qu'il en est l'image, ce serait montrer à l'œuvre le développement de la nature divine, le jeu avec elle-même et en elle-même d'une réalité infinie qui ne peut se poser pour soi que cette position ne jaillisse du même coup à la plénitude de l'être ; ce serait adopter le schéma occidental classique de la génération du Fils. Au contraire, placer, comme le fait Godescalc, l'égalité avant la ressemblance, c'est, pour ainsi dire, montrer la convergence de deux personnes divines vers le foyer de leur divinité commune — cette convergence ne se résolvant pas en une fusion identifiante, mais les différences se maintenant par le fait que chaque personne joue, par rapport à l'autre, un rôle propre qui sauve son originalité ; dans ce cas précis, le Fils joue, par rapport au Père, le rôle d'image.

Si nous revenons à notre premier texte — dont nous avons suspendu un moment l'analyse pour le rapprocher de celui qui nous a donné l'occasion de retrouver une particularité de la théologie trinitaire de Godescalc — nous voyons que nous ne l'avons pas encore épuisé. N'oublions pas qu'il comprend deux parties : la seconde traite du rapport entre le Père et le Fils, mais la première porte sur l'incarnation (le titre du passage est d'ailleurs *De incarnatione domini).* Or, cette dualité de thèmes nous amène à celui de la double nature du Christ : divine et humaine. Ce n'est pas encore le moment d'aborder spécialement cette question, mais nous pouvons déjà y toucher dans la mesure où elle intéresse la question de l'égalité entre le Père et le Fils. Un des passages groupés dans la longue section *De prae-*

1. P. 145, 28-146, 5.
2. Cf. *supra,* p. 111-113.

mot est pris sans autre précision : le Père n'est pas dit « égal à Dieu », parce qu il est Dieu ; le Fils est dit « égal à Dieu », c'est-à-dire égal au Père.
4. P. 302. 3

destinatione a pour titre : *Quare filius nunc aequalis nunc minor patre dicatur*[1]. Godescalc y reproduit un fragment du *De fide sanctae trinitatis* d'Alcuin — fragment que l'on retrouve copié dans les *Excerpta de trinitate* — qui explique que les textes scripturaires, en apparence contradictoires, sur l'inégalité et l'égalité du Fils avec le Père, s'interprètent facilement si l'on songe aux deux natures du Christ : homme (« in forma servi ») il est inférieur au Père ; Dieu (« in forma dci ») il lui est égal. Godescalc commente ce passage d'une façon très claire, très simple, attaquant au passage Nestorius, puis Eutychès, et en profite pour indiquer que. la résurrection des hommes apportée par le Christ est double : résurrection des âmes par le Christ-Dieu, résurrection des corps par le Christ-homme[2].

« Species de genere ».

Enfin, toujours dans notre premier texte, nous remarquerons la conclusion : « ...filius est de patre non pater de filio, species de genere non genus de specie »[3]. Cette comparaison est énigmatique, au moins à une première lecture. Il n'est pas question de prendre le texte à la lettre : on ne peut pas dire que le Fils soit une espèce du genre Père, ce serait une absurdité manifeste. On ne peut pas comprendre non plus que le Père enferme en lui l'essence de la divinité, dont le Fils participerait, comme une espèce participe du genre : ce serait mettre entre les deux personnes une différence de nature, et une inégalité, contradictoires avec tout ce que nous connaissons de la pensée de Godescalc à ce sujet ; cela ne s'accorderait pas non plus avec l'idée qu'il se fait du Père, puisqu'il en parle toujours, pour ainsi dire, en liaison avec les autres personnes. Le mot « genus » peut désigner chez Godescalc l'origine ethnique : ainsi, « ...Paulus apostolus hebraeus quidem genere... »[4] ; mais en cette acception il n'est pas en corrélation avec « species ». Le mot « species », de son côté, peut désigner la figure sensible d'un être (« ...in columbae specie ...spiritum sanctum... »[5]), ou — sens voisin — la perception effective d'une réalité spirituelle, par opposition à la foi (« ...fidemque nostrae peregrinationis vertat in speciem suae beatissimae contemplationis... »[6]) ; il est clair que ces deux sens ne conviennent ni l'un ni l'autre à notre texte — à moins que l'on ne fasse du Fils l'équiva-

1. P. 245, 1 - 247, 15.
2. P. 246, 1-18. On se souvient que l'exemple de l'homme, un en deux substances, a servi à Godescalc pour exposer la liaison en Dieu de l'unité et de la pluralité (cf. *supra*, p. 49).
3. P. 302, 12-13.
4. P. 314, 15.
5. P. 456, 4-5.
6. P. 305, 12-14.

lent d'une apparition du Père, ce qui serait subordonner le premier au second comme l'apparence à la réalité — ou assimiler le Fils à un ange, en étendant abusivement la théorie des théophanies de l'Ancien Testament que développe saint Augustin aux livres II et III du *De Trinitate.* En fait, il est impossible d'expliquer littéralement ces quelques mots : il faut essayer de voir à quel mouvement de pensée ils renvoient. Godescalc vient de nous expliquer que le Père et le Fils sont égaux, mais qu'en posant cette égalité on prend le Père comme terme de comparaison, non l'inverse ; cette irréversibilité du rapport tient à la génération du Fils par le Père — la génération est elle aussi un rapport irréversible. De la même façon, le Fils est conçu comme l'image du Père : une image est image de quelque chose, mais on ne compare pas ce quelque chose à sa propre image. Nous avons donc là encore une ressemblance qui ne va que dans un sens. Or, Godescalc a pu se souvenir à ce propos du rapport entre le genre et l'espèce : dans ce cas aussi, la pensée est irréversible ; et l'on peut dire également, par une sorte de métaphore, que l'espèce sort du genre, puisque le genre entre dans la compréhension de l'espèce, qui disparaît avec le genre (le genre, ajoutons-le, est aussi nécessaire à l'espèce que la race à un individu ; et le genre sert à classer les espèces, comme les nationalités à classer les hommes : nous retrouvons ici un sens du mot « genus »). Ajoutons que la notion d'image, qui est le pivot de tout le passage, a pu introduire plus ou moins consciemment l'idée de « species », prise au premier des sens que nous avons donnés plus haut : d'où une sorte de syncrétisme mal démêlé de ces deux concepts ou à tout le moins une association non critiquée. En somme, ces quelques mots, « species de genere non genus de specie », ne doivent pas être interprétés comme une explication de ce qui précède — ni même être pensés sur le même plan. Il semble bien qu'il y ait là une simple note de rappel, amenée par la structure du rapport que l'on venait d'examiner, et destinée peut-être — on peut le supposer, ou non, peu importe — à préparer d'autres développements, ou d'autres réflexions. Si l'on cherche une interprétation plus serrée, qui lie plus fortement cette fin de phrase au reste du texte, on est conduit à des perspectives aussi peu vraisemblables que celles que nous avons examinées : la seule voie qui nous reste est donc bien celle que nous avons suivie. Rappelons, pour corroborer cette exégèse, que pour Godescalc, peu instruit en logique et pourtant plein de déférence pour cette science, toute occasion peut être bonne d'en rappeler une loi[1] ; et ajoutons que le texte entier ne fait pas partie d'un développement suivi, mais constitue un des passages, ou frag-

meats, groupés sous le titre *De diversis ;* il s'y trouve à deux reprises (pages 301-302 et 313-314), et encore mêlé aux opuscules grammaticaux (pages 478-479) : on peut supposer qu'il s'agit d'une note détachée, qui n'a pas sa place dans un développement suivi ; il est donc vraisemblable que les derniers mots doivent s'interpréter comme une sorte de note en marge, rappel ou amorce[1].

Nous voyons donc qu'il y a égalité entre le Père et le Fils (les passages de l'Ecriture où le Fils est donné comme inférieur au Père mettent en cause, nous le savons, l'humanité du Christ, non sa divinité) ; mais cette égalité ne « passe » que dans un sens, si on nous accorde cette image physique qui permet de rendre plus sensible le mouvement interne de la Trinité (le rapport d'image à modèle n'étant pas plus réversible que le rapport de fdiation). Ces concepts d'égalité et de filiation se réunissent dans une idée d'intimité spirituelle, déjà indiquée par le prologue de saint Jean[2] ; mais cette synthèse est expressément signalée dans une note du premier opuscule grammatical, note de vocabulaire qui se développe en théologie : « « Contubernium » collegium. Habet enim sapientia contubernium dei[3] ; quia revera secundum divinitatem per omnia consubstantialis coaeterna coaequalis ei, utpote deus de deo lumen de lumine dominus de domino vita de vita salus de salute virtus de virtute majestas de majestate potestas de potestate »[4]. Il est visible qu'ici « sapientia », comme plus haut, et conformément à la tradition théologique, désigne le Fils, et que ce Fils est présenté à la fois comme dérivé du Père — de Dieu, plus exactement, mais nous savons que dans les textes de ce genre les deux noms ont le même sens — et comme son égal, d'après les formules mêmes du symbole développées selon quelques autres appellations.

Ainsi, le Fils égal au Père pourra être dit « potestas prima ». Le mot « potestas » se réfère à sa divinité, Dieu étant non seulement puissant, mais la puissance même, selon la signification, longuement étudiée déjà, du substantif abstrait. Dire de plus qu'il est « potestas

1. Cet emploi du mot « species » pour désigner une personne divine ne semble pas propre à Godescalc, et Hincmar s'en est occupé ; cf. son *De una et non trina deitate, P. L.,* CXXV, 529 A : » ...Prudentius, fortasse metri lege coactus, ad demonstrandum tres personas unius substantiae... scribit dicens :

Est tria summa Deus, trinum specimen, vigor unus.

Sed quoniam, ut Priscianus dicit, a specie deducitur specimen, in Deo trinum specimen catholice non potest dici, ut Augustinus in libro septimo de Trinitate (VII, 6, 11), dicit « quia non sunt tres species unius essentiae, Pater et Filius et Spiritus sanctus ». Mais dans le passage que nous étudions, il s'agit uniquement du rimpnrl du l'Ilx nu Père. exprimé pur In fonnul·' › species de genero ·

prima », c'est refuser de le subordonner au Père, d'en faire un être dérivé (bien qu'il soit engendré). Godescalc trouve la confirmation de cela dans un texte de Michée (IV, 8) : « Si quaeritur ubi dicatur filius potestas prima, habetur in Micha : Et tu, turris nebulosa filiae Hierusalem, ad te veniet et usque ad te veniet potestas prima. Et hac sententia subvertitur penitus haeresis arriana quia revera filius non est potestas secunda sed prima, potestas prima naturaliter una personaliter trina »[1]. Voilà donc une preuve scripturaire de l'égalité absolue, et de l'identité de nature, du Fils avec le Père[2] : Godescalc n'a besoin ici d'aucune élaboration spéciale, il lui suffit d'avoir un texte qui s'applique à la deuxième personne de la Trinité ; c'est un exemple d'argument scripturaire à l'état pur. Et c'est encore pour nous une preuve que la pensée de Godescalc se sépare volontairement de l'arianisme, d'autant plus peut-être que les critiques de Hincmar cherchaient à l'y assimiler[3].

Le Médiateur.

Or, ce Fils égal et consubstantiel au Père, a une fonction dans l'histoire des rapports entre Dieu et l'homme. « Gratis datus[4] », il est médiateur entre les deux. Il est envoyé par le Père : « Inmittet angelum dominus id est angelum magni consilii filium pater inmittet. Angelus domini id est filius qui est angelus domini angelus magni consilii »[5]. Selon cette mission, le Fils effectue, pour le Père, la rédemption du genre humain : « In domino misso dicit sanctorum multitudo : Occisus es et redemisti nos deo[6]. Non dicunt : Redemisti nos tibi, sed deo. Ecce deus in sanguine suo redemit electos deo. Dominus enim qui sic est deus ut sit agnus dei cui dicitur : Agnus dei, ipse nos redemit deo »[7]. On voit ici comment la distinction personnelle entre le Père et le Fils se double d'une distinction selon leur rôle dans les rapports de Dieu avec les hommes : le Père est Dieu pour qui on rachète les hommes, le Fils est Dieu qui rachète les hommes pour Dieu (le Père). L'analyse que pratique Godescalc sur le texte de l'Apocalypse revient à apprécier ce qu'impliquent exactement les termes, et la façon dont une correction apportée changerait complè-

1. P. 183, 3-8.
2. Et plus simplement, avec Dieu : on aura remarqué que ce texte applique au Fils, « potestas prima », la formule fondamentale « naturaliter una personaliter trina ». Inconséquence si l'on s'en tient à la lettre du texte, mais qui s'explique si l'on consent à la dépasser.
3. Cf. *supra,* p. 123, n. 6 (entre autres passages).
4. P. 185, 24.
5. P. 420, 20-22. Godescalc commente et utilise ici des textes liturgiques.
6. *Apocalypse,* V, 9. Remarquer l'allusion au Saint Esprit : « in domino misso » ; cf. *infra,* p. 156, n. 4.
7. P. 310, 17-21.

tement la théologie de la Rédemption et de la Trinité : assimiler sans plus Dieu qui rachète et Dieu pour qui Dieu rachète abolirait la distinction entre les personnes, et rendrait inintelligible la Rédemption, qui s'articule elle-même sur l'incarnation : « ...misertus est nostri qui fecit nos et vidit nos venit ad nos redemit nos et in spiritu vivificante factus est homo, factus est nobis mediator ad summa interclusor ad ima contra illum qui nobis fuerat culpa nostra mediator ad ima interclusor ad summa »[1]. C'est ce que nous trouvons dans la première partie du texte qui nous a déjà servi pour étudier la notion d'image : « Crebro ponitur « foras » pro « extra » praepositione ut foras civitatem « foras murum ». Hinc igitur ait papa Gregorius : Per eum quem similem nobis foras agnovimus, il est : extra divinitatem, solummodo scilicet similem secundum humanitatem »[2]. Le Fils est celle des personnes divines qui est sortie de la divinité, comme le dit Godescalc après saint Grégoire le Grand, pour descendre dans l'humanité, et c'est par cette incarnation que la Rédemption est rendue possible, l'homme ne pouvant être sauvé que par la mort d'un Dieu fait homme : « ...redemptus est per passionem mortem et sanguinem domini Christi... »[3]. Et comme la Rédemption fait partie du plan divin, on peut dire que l'instrument de ce rachat a été prédestiné à ce rôle[4][5]: c'est du moins ce que dit saint Paul ; mais nous ne pouvons comprendre que Dieu soit prédestiné par Dieu sinon en introduisant une nouvelle caractéristique du Fils, la dualité des natures : « Item dicit beatus Paulus apostolus : Filius dei praedestinatus est[6], non secundum divinitatem quae sempiternalitcr est et erat, sed secundum humanitatem quae non erat »e.

Les *deux nalures.*

En abordant cette question des deux natures du Christ, nous changeons déjà de domaine. Jusqu'ici, notre étude du Fils restait dans les strictes limites de la théologie trinitaire : la filiation divine, l'éga-

1. P. 307, 5-9.
2. P. 313, 9-12 ; p. 478, 21-24. — On retrouve le même passage, mais seulement à partir de « hinc igitur », p. 301, 12-302, 13. On remarquera que ce développement théologique prend son départ dans une constatation grammaticale.
3. P. 282, 2-3.
4. Ce serait ici le lieu d'introduire un développement sur la théorie de la prédestination, si notre propos était d'étudier l'ensemble de la théologie de Godescalc. Mais il est impossible d'aborder cette question, qui est vaste. Qu'il nous suffise de rappeler qu'on peut en gros assimiler la pensée de Godescalc sur ce point à ce qui se trouve de plus radical dans l'augustinisme : théorie de la « massa damnata », sacriflce du Christ réservé aux seuls élus, etc... On se rappelle que c'est un janséniste, Gilbert Mauguin, qui, en 1650, publie avec d'autres pièces des textes inédits de Godescalc.
5. *Romains,* I, 4.
6. P. 344, 17-19.

lité des personnes, même la théorie de la Rédemption (qui implique des rapports précis entre le Fils et le Père) nous ramenaient, par des chemins nouveaux, aux problèmes déjà examinés dans le premier chapitre. Mais à présent nous abordons la christologie : l'union, dans la deuxième personne de la Trinité, d'une nature divine et d'une nature humaine, ne concerne plus seulement la question trinitaire. Elle lui est pourtant apparentée d'assez près ; c'est pour cela que, dans notre Introduction, nous avons rangé la question de l'adoptianisme parmi les problèmes relatifs à la théologie de la Trinité. Aussi, tout en nous souvenant que nous ne sommes plus exactement dans l'axe de notre sujet, traiterons-nous, bien que brièvement, les questions que pose la christologie de Godescalc : il y aurait trop d'abstraction, comme nous le verrons, à les négliger purement et simplement.

Donc, dans le Christ, deux natures, une personne, l'unité englobant la dualité grâce à l'assomption de la nature humaine par la nature divine : « Sicut apostolus ait, Christus est dei virtus et dei sapientia. Ipsa vero sapientia aedificavit sibi domum[1] id est humanitatem ex anima rationali simul et carne constantem, quam scilicet domum sibi intra uterum beatissimae Mariae semper virginis aedificavit, eamque sibi in unitatem personae non post aedificationem sed inter aedificandum id est dum aedificaret copulavit. Sic enim manens quod erat adsumpsit quod non erat ut id tamen adsumeret dum faceret non postquam faceret, quia si postmodum assumpsisset duplex prius persona prout Nestorius hereticus latravit quod absit fuisset. Verum tamen ex duabus et in duabus naturis una sic persona mansit et manet ut humanitatem divinitas assumeret non se quod absit ipsa consumeret, nec tamen assumptam postmodum humanitatem velut in divinitatem convertendo sicut Entiches alter peraeque perversus hereticus baubavit id est latravit absumeret »[2]. On voit dans ce texte les éléments principaux de la christologie : un rappel de la génération du Fils, et une théorie de l'incarnation. On remarquera que Godescalc est très soucieux de précision dans l'exposé des faits et le choix des termes : ainsi, il pose avec grand soin la contemporanéité de la conception du Christ et de l'assomption de la nature humaine (« non post aedificationem sed inter aedificandum id est dum aedificaret...; ...dum faceret non postquam faceret»), pour éviter les problèmes embarrassants que pourrait susciter l'existence d'abord indépendante d'un individu humain assumé ensuite par Dieu (« ...si postmodum assumpsisset duplex prius persona... fuisset ») ; on perçoit ici un écho des querelles adoptianistes (quelques lignes plus bas Godescalc fait allusion à Félix d'Urgel, qu'il range avec

Nestorius, et selon qui il y aurait « duo ...Christi et duo filii »[1]). Le Christ est à la fois créateur en tant que Dieu et créé en tant qu'homine, ou mieux : le Fils, créateur en tant que Dieu de sa propre humanité, assume cette humanité au moment précis où il la crée (« ut id tamen adsumeret dum faceret »). Donc, l'unité de la personne incarnée n'est pas divisée par la dualité des natures. Il n'y a même pas de spécialisation, pour ainsi dire, entre Dieu et Marie, dans l'incarnation du Verbe : Dieu le Père est père à la fois du Christ-homme et du Christ-Dieu, et Marie est « dei genetrix », et pas seulement mère du Christ-homme, et cela, « propter unitatem personae » ; la seule différence est que Dieu est père « aeternaliter », et que Marie est mère « ex tempore »[2]. — Inversement ces deux natures restent deux à l'intérieur de cette unité, aucune des deux n'est abolie par l'autre : la divinité ne s'absorbe pas dans l'humanité (« ut humanitatem divinitas assumeret non se quod absit ipsa consumeret »), ni l'humanité n'est détruite par la divinité (« nec tamen assumptam postmodum humanitatem velut in divinitatem convertendo »). De la sorte on se garde d'Eutychès après s'être gardé de Nestorius. En somme, dans ce problème, on se trouve devant une difficulté de même ordre que lorsqu'on cherche à élaborer une doctrine de la Trinité : il s'agit toujours de maintenir à la fois une pluralité et une unité, en évitant de diviser l'unité (contre Arius comme contre Nestorius) comme de supprimer la pluralité (contre Sabellius comme contre Eutychès).

La vérité de cette double perspective est prouvée de deux façons : contre Nestorius, Godescalc cite un passage de saint Paul *(Romains,* IX, 5) : « Quorum patres ex quibus Christus secundum carnem qui est super omnia deus benedictus in saecula » ; ainsi est attestée la divinité du Christ historique et sensible (« secundum carnem »). Contre Eutychès, un autre texte de saint Paul *(Romains,* VI, 10) : « Quod autem vivit vivit deo ». Mais cet argument ne prend sa pleine valeur que grâce à l'analyse théologico-grammaticale qui l'accompagne : en effet, nous dit Godescalc, « non... dicit : Quod autem vivit, vel : Qui autem vivit deus, sed : Quod autem vivit vivit deo »[3] ; autrement dit, le passage de saint Paul, en distinguant par le cas grammatical le sujet de « vivit » et Dieu, pose bien une dualité dans le Christ, condamnant ainsi les hérétiques qui veulent tout unifier en lui. Et l'on

1. P. 295, 24. Séparer dans le Christ la nature humaine de la nature divine revient à poser une quaternité : « non enim fecit humanitas ut accederet quod absit deo trinitati quaternitas sed mansit ut erat trinitas · (p. 24G, 19-21). C'est par ce refus de la quaternité que la question christologique se relie le plus étroitement Λ la question trinitaire.

MMIMKMMHM..........*.*..***..

kU I'I^IIt

retrouve ici les deux perspectives selon lesquelles le Christ peut être dit à la fois soit égal, soit inférieur au Père : Dieu, il peut dire « Ego et pater unum sumus »[1] ; homme, « Pater major me est »[2]. Ainsi, il y a une union toute particulière de deux natures en un seul sujet (« In domino nostro Jesu Christo duas perfectas et unitas credimus et confitemur esse naturas divinam videlicet et humanam... »[3]), et Godescalc, à qui, nous l'avons vu, le souci de la précision théologique n'est nullement étranger, cherche à fixer par le vocabulaire cette situation spéciale : « In unitate personae duarum divinitatis videlicet et humanitatis copulatio conexio coadunatio conjunctio naturarum dicitur jure commercium »[4]. On jugera peut-être que cette accumulation de synonymes est plus propre à brouiller les idées qu'à les fixer, chaque terme posant des problèmes de signification ; rendons au moins hommage à la volonté de ne pas laisser flotter le discours au hasard des sens vulgaires, ou tout au moins non-théologiques. On retrouve dans ce passage le mot « copulatio », déjà utilisé dans le texte que nous avons cité plus haut (« humanitatem... sibi... copulavit ») ; quant au mot « commercium », Godescalc l'emploie ailleurs[5] pour désigner l'union en Dieu de l'Eglise : et nous voyons s'ouvrir ici d'autres perspectives qui, au delà même de la christologie, nous entraînent vers la théorie du Corps mystique[6].

Tous ces thèmes où concourent l'unité et la dualité nous font voir dans le Christ un seul esprit personnel, à deux natures : « Ipsius domini Christi alius est non quod absit personaliter sed naturaliter

1. Jean, X, 30.
2. Jean, XIV, 28.
3. P. 186, 12-14.
4. P. 416, 5-7.
5. P. 297, 10.
6. Godescalc nous indique que le Christ et l'Eglise sont « tanquam sponsus et sponsa caput et corpus et membra... una persona » (p. 288, 18-19), et il reprend ici simplement la tradition paulinienne ; nous avons vu plus haut (cf. *supra*, p. 41-42) que ces divers modes d'union fournissaient des paradigmes de l'unité trinitaire. Cette union avec le Christ nous est un gage de salut (p. 345, 2-4 : « ...quod jam de ipso capite factum est in re hoc etiam de membris ejus dicitur esse factum in spe dicente apostolo etc... »), mais, et nous retrouvons ici la doctrine de la prédestination, seuls les élus constituent le corps mystique ; les réprouvés ne font pas partie du troupeau : « non oves Christi sed haedi sunt Antichristi » (p. 345, 23), ils ont pour chef le Diable (cf. p. 58, 5 sqq. ; cf. *infra*, p. 145, n. 2). Cette théorie de l'unité des créatures — de certaines créatures — avec Dieu dépasse la stricte question christologique, puisque les Anges, qui ne participent pas de la Rédemption, sont compris dans l'unification par la grâce : « Igitur adhaerens domino omnis angelus beatus et omnis homo electus unus est cum domino per dei gratiam spiritus » (p. 299, 26-28) ; et Godescalc prouve cette unité par une exégèse grammaticale du *Psaume CL*, 6 : « Unde sic sat bene est dictum in fine psalmorum : Omnis spiritus laudet dominum. Non enim dicitur : Omnes spiritus laudent dominum ». Encore une fois, l'analyse des formes du langage — et plus spécialement de celui des textes inspirés — sert à Godescalc à appuyer une thèse théologique.

spiritus juxta divinitatem alius naturaliter spiritus juxta humanitatem, simul tamen non duo sed unus est personaliter spiritus propter personae unitatem, nam spiritus deus dei filius spiritus ubique totus nusquam remotus et spiritus hominis creatus ac per hoc localis atque circumscriptus de quo dicit evangelium : Et inclinato capite emisit spiritum [1]. Ce texte n'aurait pour intérêt que de redire des thèses déjà entendues, s'il n'amenait une. comparaison avec la dualité de l'homme : « Uniuscujusque nostrum alius est naturaliter homo exterior alius interior dicente apostolo : Et si exterior homo noster corrumpitur, tamen is qui intus est renovatur de die in diem[2], simul non homines duo sed unus est homo teste ipso Christo qui totum hominem sanum fecit in sabbato »[3]. Ainsi est encore reliée la question de l'unité du Christ à celle de l'unité des trois personnes divines par la médiation de ce paradigme de l'homme, double et un[4]. Et cette introduction de l'anthropologie nous ramène, par un autre chemin, au thème de la résurrection, déjà entrevu[5] : « ...per ipsum Christum duas factas fieri faciendas esse cognoscimus resurrectiones hominum, unam scilicet a morte animarum alteram a morte corporum, sed animarum resurrectio fit per deum Christum et resurrectio corporum per hominem Christum... »[6]. Cette dualité des résurrections, parallèle à la dualité des natures du Christ, est corroborée par deux textes tirés de l'Evangile de saint Jean : « ...mortui audiunt vocem filii dei et qui audierunt vivent »[7], et « ...mortui qui in monumentis sunt audient vocem filii hominis et procedent qui bona fecerunt in resurrectionem vitae, qui autem male in ressurectionem judicii »[8].

On voit comment se soutiennent mutuellement, et de points de vue divers, la « composition » de l'homme et celle du Christ : du point de vue du savoir, la dualité des natures du Christ, révélée par les textes sacrés, nous est rendue plus accessible par notre propre dualité humaine, dont la connaissance nous a été inculquée par toute la tradition philosophique et religieuse ; du point de vue de la chose, la totalité de notre être complexe est promise à l'immortalité parce que le Christ total, Dieu et homme, nous a acquis le salut : « ...potiorem ...resurrectionem ...per divinitatem... »[9], « ...inferiorem ...re-

1. Jean, XIX, 30. P. 334, 12-19.
2. *II Corinthiens,* IV, 16.
3. Jean, VII, 23. P. 334, 19-24.
4. La suite du texte reprend aussi d'autres analogies : unité de l'homme avec Dieu (I *Corinthiens,* VI, 17) : « Qui adhaeret domino unus spiritus est » ; de l'homme avec la femme.
5. Cf. *supra,* p. 133.
6. P. 246, 1-5.
7. Jean, V, 25.
8. Jean, V, 28-29.
9. P. 216, 11.

surrectionem ...per humanitatem Christi...[1] » ; la hiérarchie des natures symbolise avec la hiérarchie des substances[2]. — Si on se tient à une perspective générale sur la Rédemption, l'idée est claire, simple, et prête à de belles méditations sur l'unité et la précision de l'œuvre divine. Dieu s'incarne et reste Dieu pour racheter tout l'homme. Si l'on approfondit cette thèse en se référant avant tout à la christologie, les choses se compliquent ; si l'homme est composé de deux substances, Fame et le corps, le Christ, en tant qu'homme, les comporte également : il faudrait donc ici préciser comment il sauve, par cette première dualité, un seul des éléments du « composé humain »[3], le salut du second élément étant assuré par la divinité du même Christ. Autrement dit, le parallélisme si exact se disloque — à moins que l'on n'attribue la divinité qu'à l'âme du Christ, le corps seul étant humain : mais on entrerait alors en contradiction avec le texte cité plus haut, où on nous présente l'esprit personnel et un du Christ comme participant des deux natures, nature divine, nature humaine. D'autre part, en associant ainsi la divinité et l'humanité, chacune à chacune, à l'âme et au corps séparément, on retomberait dans les difficultés du nestorianisme, ou tout au moins de l'adoptianisme. Il faut donc se résigner à ne voir, dans cette théorie de la résurrection, qu'une recherche de symétrie où le goût des arrangements formels l'emporte sur l'exactitude de l'analyse théologique ; Godescalc, encore une fois, va trop vite : entraîné par le paradigme de la nature humaine, il transpose sans précaution le thème anthropologique dans le domaine de la théorie du salut, sans s'apercevoir que la division des substances, attribuée à l'homme, devait se retrouver intégralement dans le Christ, puisque celui-ci est de nature humaine — pleinement homme, quoique pas seulement homme. Après tout, on a pu faire à des penseurs d'une autre envergure que Godescalc le reproche de pratiquer de « fausses fenêtres ».

Le corps du Christ.

A cette question du corps du Christ, comme à celle de la Rédemption, se rattache tout naturellement celle du corps eucharistique. Sur ce sujet, on possède au moins deux opuscules (pages 324-337). Il est certain qu'une analyse exhaustive de ces passages, abstrus d'ailleurs,

1. P. 246, 16-17.

2. Cf. p. 310, 22 sqq. : « Caro et spiritus in unoquoque homine duae sunt substantiae etc... »

3. A propos duquel on pourrait reprendre la question traditionnelle de l'unité du composé humain. Cf. p. 334, 19-23 : « Uniuscujusque nostrum alius est naturaliter homo exterior ollus Inferior simul nnlein non Immines dim soil unus t-sl iiiiiiiii * 1 laits It tlu liiêu in >ii4âit-±<iLÀ j» in

nous éloignerait beaucoup trop de la théorie trinitaire, vers les domaines de la théologie de l'Eucharistie et de la prédestination. Retenons les thèmes qui se rapportent plus directement à notre propos actuel. — On compte trois corps du Christ[1] : le corps eucharistique[2] : « corpus domini quod ex substantia panis ac vini pro mundi vita cotidie per spiritum sanctum consecratur quod a sacerdote postmodum deo patri suppliciter offertur »[3] ; puis, le corps charnel, historiquement formé, supplicié, et qui subsiste au ciel : « corpus Christi quod natum est de Maria virgine in quod istud transfertur »[4] ; enfin, le corps ecclésial : « corpus Christi sanctam scilicet ecclesiam qui corpus Christi sumus dum ab ipso summo pontifice porrigente tribuitur et confertur »[6]. Il est inutile de rechercher sur quelles données et autorités théologiques Godescalc fonde cette distinction. Mais nous voyons en tous cas que ces trois corps ne sont pas, pour ainsi dire, juxtaposés ; il y a entre eux des rapports précis de fondement à fondé ; ontologiquement, comme historiquement, le premier est le corps charnel, puisque c'est en lui qu'est transformé (« transfertur ») le corps formé de pain et de vin ; de la même façon, sur le corps eucharistique se fonde le corps ecclésial (« corpus Christi sumus dum... tribuitur et confertur »). Tout l'édifice mystique de l'Eglise a donc pour pierre angulaire l'incarnation du Fils de Dieu ; il n'y a aucune surprise à retrouver cette perspective essentielle de la théologie chrétienne, qui nous renvoie encore une fois à la dualité de natures du Christ — et à des problèmes apparentés à ceux que pose cette dualité.

En effet, nous avons vu que Godescalc se posait, comme il est normal, la question de l'unité personnelle du Christ dans son rapport avec les deux natures. De même ici on peut se demander comment s'organisent entre eux, selon la pluralité et l'unité, ces trois corps. Godescalc répond implicitement à cette question par la distinction des deux adverbes « naturaliter » et « specialiter » ; et cette idée est développée un peu plus loin à propos d'un texte attribué à saint Ambroise, et selon lequel il n'y a pas de différence entre le corps eucharistique et le corps charnel. Voici comment Godescalc com-

1. P. 326, 20-21 : « ...tribus modis dicitur corpus Christi id est : ecclesia et istud mysticum et illud quod sedet ad dexteram dei. » Le corps « mystique » désigne évidemment ici le corps eucharistique. Comparer avec Paschase Radbert, *Liber de Corpore et Sanguine Domini,* VII ; *P. L.,* CXX, 1284 sqq.

2. Si Godescalc commence par lui, c'est sans doute parce que, dans le texte d'où ces lignes sont extraites, il s'agit avant tout de l'Eucharistie, dans le contexte de la question soulevée autour de Paschase Radbert.

3. P. 327, 10-12.

4. P. 327, 12-13 ; c'est une citation d'un texte attribué par Paschase Radbert à saint Augustin et auquel nous empruntons le bref commentaire qui, dans notre texte, le précède ; cf. 326. 23-327, 1.

mente ce texte : « Illa vero sententia sancti Ambrosii... solummodo et valet et debet intellegi ut subaudiatur : naturaliter non est alia quia non sunt carnes duae. Ipsa est caro quae pro mundi vita offertur, ipsa inquam est naturaliter, non ut non sit tamen alia specialiter »[1] ; il y a une différence, « specialiter », entre le corps sorti du tombeau le troisième jour, et le pain consacré enseveli avec les morts, et qui ne ressuscitera jamais[2] ; le premier est habité par l'âme (« anima ») du Christ, le second, seulement par sa divinité (« sola divinitas ») ; c'est pourquoi ce dernier garde les apparences du pain et du vin : « Et haec nimirum causa quod in colorem carneum seu sanguineum non revertitur istud corpus et sanguis domini, quia prorsus in eo non est anima Christi sed tantummodo sola divinitas quae de vino et pane creavit et consecravit verum corpus et sanguinem domini »[3]. Nous retrouvons donc, pour la troisième fois, une synthèse de données numériques apparemment contradictoires réalisée par une distinction empruntée au domaine logique ou philosophique : en Dieu, trois personnes, une nature ; dans le Christ, d'une part, une personne, deux natures ; d'autre part, une seule chair « naturaliter », trois corps « specialiter »[4][5] Dans ce dernier cas, l'unité profonde de ces trois réalités, ou de ces trois aspects d'une même réalité, trouve sa garantie et son expression dans le mystère eucharistique qui accomplit la médiation entre le corps de chair d'où il procède et le corps mystique qu'il vivifie : « ipse *(scii.* Christus) est qui nobis corpori suo corpus suum de corpore suo salubriter sumendum dat... »[6].

Ainsi l'étude de la deuxième personne s'achève dans la perspective d'une Eglise conçue comme un organisme vivant : nous ne sommes plus dans une théologie de la Trinité, mais déjà nous abordons un domaine tout différent — bien que lié au premier par des intrica-

1. P. 337, 10-15 ; le dernier « non » est une addition de Mabillon (« addendum videtur ») qui paraît effectivement nécessaire, et que Dom C. Lambot conserve.

2. A propos de cette coutume (« more pessimo ») voir la note de Dom C. Lambot aux lignes 16-17 de la page 337.

3. P. 337, 19-24. Cf. aussi p. 333, 30 - 334, 4 ; p. 335, 9 sqq.

4. Cet adverbe « specialiter » indique, en s'opposant à « generaliter », qu'on s'attache au détail (ce qui ne veut pas dire au moins important) d'une réalité ou d'une action ; ainsi la prédestination est « generaliter una », « quia semper et simul est sempiternaliter statuta », mais « specialiter gemina », « quia illa *(scii.* reproborum) debita ista *(scii,* electorum) gratuita » (p. 342, 7-9). Ici, opposé à « naturaliter » il désigne une variété de domaines ontologiques, qui laisse intacte l'unité profonde d'une réalité qui les traverse tous : le corps du Christ ne se divise pas, bien qu'il présente trois modes différents, selon le champ considéré (chair. Eucharistie, Eglise). C'est de la même manière que le Fils est « naturaliter deus magnus », mais « specialiter solus est agnus » (p. 197, 11-13), sans que cette distinction brise l'unité divine ; et l'on voit ainsi comment le problème des trois corps du Christ affecte la même allure logique que celui de la « deitas una et trina ».

5. P. 328, 3-4.

tiens profondes qui caractérisent ia pensée chrétienne, déjà longuement élaborée, et jusque dans le détail, à l'époque où écrit Godescalc. L'immolation du Christ, destinée aux seuls élus[1], et renouvelée mystiquement sur l'autel, vivifie l'Eglise. Cette Eglise doit être comprise comme formée des élus, à l'exclusion des réprouvés, « qui sunt membra diaboli et corpus Antichristi »[2] : elle ne se confond donc pas avec l'Eglise visible, mais se tient sur le plan d'une unité spirituelle[3]. Cette union avec le Christ est extrêmement étroite : « Cum eniin Christus et ecclesia tanquam sponsus et sponsa caput et corpus sint una persona... »[4] ; cette union, nous l'avons vu[5], sert de paradigme à l'union des trois personnes de la Trinité en une seule nature — et nous venons tout juste de remarquer que ces problèmes d'unité et de pluralité se retrouvent en plusieurs endroits de la théologie de Godescalc. Mais si, de l'aspect formel de cette idée, nous passons au contenu, nous sommes contraints de poursuivre notre enquête : puisque Dieu reste un malgré la trinité des personnes, et que sa volonté est unique, voici que nous devons passer du rôle du Fils à celui des deux autres personnes dans la vie de l'Eglise. Du Père, nous l'avons vu, on ne sait que peu de chose, il est au plus épais de la té-

1. Nous n'aborderons pas ici le problème de la prédestination.

2. P. 189, 1-2. On a déjà vu (*supra,* p. 140, n. 6) quelques éléments de la théorie de l'Eglise qu'on peut dégager des œuvres de Godescalc. Nous ne gardons ici que ce qui nous est directement utile. — L'idée d'un « corps du Diable », opposé au corps du Christ qui est l'Eglise, se retrouve chez un certain nombre d'auteurs chrétiens. Voici une liste de références choisies parmi les écrits des prédécesseurs et des contemporains de Godescalc, que nous devons à l'érudition et à l'obligeance du Père H. de Lubac : TicnoNtus Afer, *Liber de septem regulis, Regula VII (P. L.,* XVIII, 55 sqq.) ; saint Ambroise, *In Psalmum XXXVII Enarratio,* 9 *(P. L.,* XIV, 1013 C) ; saint Jérome, *In Ezechielem,* IX, 24 *(P. L.,* XXV, 279 D) ; saint Augustin, *De Genesi ad litteram,* XI, 24-25, 31-32 *(P. L.,* XXXIV, 441-442) ; *De Doctrina Christiana,* III, 37, 55 *(ibid.,* 83) ; saint Grégoire le Grand, *Moralia in Job,* IV, 22 (P. *L.,* LXXV, 647 B ; cf. *ibid.,* 614, 1023, 1024, 1034, etc.) ; saint Isidore de Séville, *Sententiae,* I, 29, 18 *(P. L.,* LXXXIII, 585) ; S. Beatus ...*In* Apocalypsim (éd. H. Florez, Matriti, 1780); Heterius et S. Beatus, *Ad Elipandum,* II, 11 *(P. L.,* XCVI, 984-985 ; cf. 13, 986 A ; 30, 994 C-D) ; Pseudo-Bède, *In Psalmum III (P. L.,* XCIII, 499 A) ; Agobard, *Sermo de fidei veritate,* c. 16-18 *(P. L.,* CIV, 280-282) ; Amalaire, *De Ecclesiasticis Officiis,* IV, 17 *(P. L.,* CV, 1198 B) ; Candide de Fulda, *Opusculum de Passione Domini,* XVII *(P. L.,* CVI, 94 A) ; Pasciiase Radbert, *De corpore et sanguine Domini,* XII, 3 *(P. L.,* CXX, 1313-1314) ; VII, 2 *(ibid.,* 1284-1285) ; *In Matthaeum,* II, 2 *(ibid.,* 145) ; VI, 12 *(ibid.,* 468-469) ; VIII, 18 *(ibid.,* 633). — Pour le rapport entre l'Eglise et la Cité de Dieu selon saint Augustin (auquel se réfère certainement Godescalc), cf. E. Gilson, *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu,* Louvain-Paris, 1952, chapitre II ; et du même, *Eglise et Cité de Dieu chez saint Augustin,* dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age,* XX (1953), p. 5-23.

3. « Cum constet... quod omnes reprobi non solum videlicet pagani sed omnes etiam Christiani baptizati lilii sint perditionis... » (p. 219, 12-14).

4. P. 188, 18-19.

5. Cf. *supra,* p. 41.

nèbre divine. Mais l'Eglise est « temple et maison »[1] du Saint-Esprit qui est aussi, comme nous l'enseigne saint Paul[2], esprit de prière[3]. Donc, le simple approfondissement du rôle du Christ dans l'histoire humaine nous invite à poser la question du statut du Saint-Esprit ; et cette nécessité se retrouve évidemment si nous revenons à la considération de la structure interne de la Trinité[4][5]

D. – Le Saint-Esprit

« ...digitus dei donum dei et calor dei... gratia dei »[6], le Saint-Esprit est, comme le Fils, une personne dérivée ; il règne en égalité avec les deux autres personnes, et près d'elles : « Pariliter etiam credimus novimus et confitemur apud deum patrem et apud deum filium regnare deum spiritum sanctum »®. Encore une fois, renvoyons à la première section de ce chapitre, où, à propos des rapports généraux entre les personnes, sont cités divers textes qui le situent à l'intérieur de la Trinité. D'emblée, nous y trouvons affirmée une idée qui, au IXe siècle, pouvait avoir, dans la théologie occidentale, une valeur d'autant plus grande, une sûreté d'autant plus manifeste, qu'elle était matière à contestation avec les Orientaux : il s'agit de la double procession du Saint-Esprit[7]. Godescalc, comme il est normal pour un esprit nourri de la pensée religieuse occidentale, tient qu'il procède à la fois du Père et du Fils ; il l'affirme, soit en vers :

1. P. 315, 18.
2. *Romains,* VIII, 15.
3. Cf. p. 315, 4 sqq.
4. Dans les pages qui précèdent, nous n'avons pour ainsi dire pas insisté sur les méthodes de preuve utilisées par Godescalc ; il nous a paru superflu de charger un développement qui reste, en somme, .marginal par rapport à la ligne générale de notre exposé. En outre, nous n'aurions rien trouvé de vraiment nouveau par rapport aux analyses déjà faites, ni rien qui atteigne à la sûreté et à l'ampleur des démonstrations utilisées à propos de la « trina deitas ». Nous nous sommes contenté, quand l'occasion s'en présentait, de démonter la logique des théories ; c'est le cas, par exemple, de notre étude de la double rédemption. Cela suffit largement dans la perspective présente.
5. P. 185, 20-22. Notons que Godescalc considère le Saint Esprit comme un véritable esprit, c'est-à-dire immatériel. Nous signalons cela parce qu'on trouve, p. 298-299, le récit d'une discussion entre Godescalc et un mystérieux « Faustus manichaeus » qui prétendait que le Saint Esprit « avait du sang », interprétant mal une phrase de saint Paul recueillie dans les *Actes des Apôtres* (XX, 28 : » Attendite vobis et universo gregi in quo vos spiritus sanctus posuit episcopos ecclesiam dei regere quam adquisivit sanguine suo »). En insistant sur la spiritualité du Saint Esprit, Godescalc veut éviter qu'on ne le confonde avec le Fils, et qu'on ne verse ainsi dans le sabellianisme.
6. P. 34, 5-7.
7 Nous nvoim rappelé ilnnw *V Introdm-lhm* le» très grand·'·· llgn·'» de relia que»

canam patri filioque
simul atque procedente
ex utroque[1],

soit en prose : « ...deus qui nec deum genuit nec a deo genitus est sed ab ingenito deo principaliter et a deo genito pariliter procedit, quem deus mittit in nomine domini, spiritus sanctus est » ; cette double procession est même ce qui le distingue personnellement : « ...solus spiritus sanctus sic est deus ut procedat a deo qui genuit deum et a deo qui genitus est a deo »[2].

Cette question est traitée plus à fond par Godescalc dans la quatrième section des *Responsa de diversis*[3]. Croire que le Saint-Esprit procède du Père seul, c'est se laisser abuser par ce « vitium nimis noxium » qu'est la « verisimilitudo »[4] : c'est ce qui est arrivé à saint Grégoire de Nazianze, qui, dans ses *Orationes,* oublie pour ainsi dire le rôle du Fils dans la procession de la troisième personne[8]. Or, Godescalc nous donne plusieurs preuves de la vérité de la procession par le Fils : d'abord, une série de preuves scripturaires, puis, une preuve théologique plus complexe.

Les preuves scripturaires sont elles-mêmes de deux sortes. En premier lieu des preuves directes, tirées du Nouveau Testament ; le Christ souille sur ses disciples en leur disant : « Accipite spiritum sanctum »[6] ; il dit, à un autre moment — lors de la guérison de l'hémoroïsse : « Ego novi virtutem exisse de me »[7] ; enfin, on lit de lui : « Virtus de illo exiebat et sanabat omnes »[8]. Autant de témoignages d'où l'on peut conclure que le Saint-Esprit sort du Fils, donc qu'il en procède : sinon on ne comprendrait pas comment il pourrait en être envoyé. Les autres preuves scripturaires sont constituées par des rapprochements entre des textes de ΓAncien et du Nouveau Testaments : ce sont des preuves allégoriques, pourrait-on dire. Le fondement s'en trouve dans le commandement de Dieu à Moïse et Aaron *(Nombres,* XX, 8) : « Loquimini ad petram et illa dabit aquas » ; Moïse frappe deux fois la pierre, et il en sort des eaux abondantes. De même, les Juifs crient à deux reprises : « Crucifige, crucifige eum »[9] ;

1. *Carmina,* VI, 7, 3-5 ; dans *Monumenta Germaniae Historica, Poetae latini aevi karolini,* éd. Traube, tome III, p. 732.
2. P. 83, 13-15.
3. Cette section a pour titre : *De spiritu sancto aequaliter procedente a patre et filio et de illo quod dicitur in symbolo : Qui conceptus est de spiritu sancto et Maria virgine* (p. 130, 17-19).
4. P. 138, 25.
5. P. 139, 5-7.
6. Jean, XX, 22. Cf. saint Augustin, *De Trinitate,* IV, 20, 29 ; XV, 26, 46.
7. Luc, VIII, 46.
H lue, VI, I'· <f «Iilul Auuiixiiu, nu ,*H* , XV, »11, 411

et le Christ, ressuscité, monté au ciel, envoie le Saint-Esprit lors de la Pentecôte et des divers baptêmes de masses effectués par les disciples : « misit eis et dedit ipsa spiritalis petra spiritum sanctum »[1] ; cette interprétation est garantie par l'autorité de saint Paul : « Bibebant de spiritali consequente eos petra, petra autem erat Christus »[2], et Godescalc la prolonge en utilisant d'une façon analogue les faits racontés au chapitre XXXII du *Deutéronome* : « Quin et omnino suxerunt mei id est virtutes et multa miracula de petra, et oleum id est spiritum sanctum[3] de firma petra »[4].

Voilà donc déjà toute une gerbe de références scripturaires, soit explicitement probantes, soit assorties d'un commentaire allégorique et mystique (lui-même autorisé par un auteur inspiré), qui montrent bien qu'il faut réserver une place au Fils dans la procession de la troisième personne. Mais un esprit soucieux de justifications plus dialectiques pourrait ne pas s'en satisfaire ; c'est pourquoi Godescalc propose une autre argumentation, d'une théologie plus abstraite : « Quaerat hinc plura cui non sufficiunt ista »[5]. Nous savons que le Fils est semblable au Père, et agit comme lui, de concert avec lui : « Quaecumque pater facit haec eadem et filius facit similiter »[6] ; il en résulte aussitôt que, si le Saint-Esprit procède du Père, il procède aussi nécessairement du Fils[7], faute de quoi il y aurait contradiction avec le postulat qui vient d'être énoncé (et dont nous ne pouvons contester la valeur, puis qu'il vient d'un auteur inspiré) : « Alioquin non talis esset filius qualis est pater nec cuncta faceret similiter sicuti pater nec secundum nempe divinitatem esset unum cum patre, quippe qui semper ipsius esset indigus quotiens vellet spiritum sanctum destinare atque donare fidelibus »[8]. La théorie de la double procession ne se fonde donc plus uniquement sur des affirmations divines transmises par le canal de l'Ecriture : encore que cette première garantie soit parfaitement suffisante[9], elle prend une valeur plus pleine de pouvoir être démontrée — dans les limites du mystère — selon une voie plus familière à l'entendement. Encore une fois, nous voyons Godescalc soucieux de ne pas se tenir à un

1. P. 139, 21-22.
2. *I Corinthiens,* X, 4.
3. Cf. p. 315, 23-23 : « (Spiritus sanctus) est enim sic ipse deus noster ut sit oleum sanctum dei... ».
4. P. 139, 23-25.
5. P. 139, 25 - 140, 1.
6. Jean, V, 19.
7. P. 140, 4-5 : « ...sicut spiritus sanctus procedit a patre sic procedit a filio ».
8. P. 140, 5-9.
9. Aussi bien on aura remarqué que la dernière phrase de cette seconde preuve renvoie implicitement au contenu de la première argumentation : Godescalc n'ignore évidemment pas qu'en théologie la logique s'articule étroitement sur le donné de la Révélation, le suppose, et s'y réfère continuellement.

seul registre, mais préoccupé de montrer selon plusieurs procédés la vérité de ce qu'il avance. Sans doute, en cette question du *Filioque,* a-t-il bénéficié du fait que les idées qui s'y rapportent étaient « dans l'air » à l'époque ; toujours est-il que, quelle que soit son originalité, nous saisissons bien ici, sur un exemple particulièrement net, et singulièrement bref, ce que pouvait être pour lui l'idéal de la preuve théologique.

Le Saint-Esprit cl Γ Incarnation.

Donc, le Saint-Esprit procède à la fois du Père et du Fils. Mais cette vérité, simple en somme, au moins dans les limites où nous venons de la voir traitée, si l'on s'en tient à l'éternité des relations divines, se complique si l'on considère l'historicité de l'action divine : l'Esprit procède du Fils, mais le Fils s'est incarné par l'opération de l'Esprit. Comment résoudre cette question ? Godescalc s'y attache dans la même section d'où nous venons de tirer sa preuve de la double procession. Le point de départ lui est fourni par la réflexion sur la propriété grammatico-théologique d'un texte — et ce fait n'a rien qui puisse nous étonner, que l'on songe à l'esprit en général de la théologie, toujours soucieuse de formulations exactes, ou à l'orientation intellectuelle de Godescalc, attentif aux choses grammaticales. Voici comment s'organise le long développement qui traite du rôle du Saint-Esprit dans l'incarnation[1]. Ceux qui évaluent exactement les choses (« sane sapientibus ») doivent se demander s'il ne vaut pas mieux dire : « Et incarnatus est de spiritu sancto ex Maria virgine », que « ...et Maria Virgine ». En effet, utiliser la conjonction « et », c'est mettre en somme sur le même plan, relativement à la génération humaine du Christ, le Saint-Esprit et Marie : ceux qui préfèrent remplacer « et » par « ex » « formidant ne si dicatur : et Maria virgine, putetur esse dominus noster Jesus Christus filius spiritus sancti secundum humanitatem quemadmodum scilicet filius est dei secundum divinitatem »[2] : car, puisqu'on doit maintenir, comme on y est contraint par le fait de la divinité du Christ, la paternité divine de Dieu — en sa première personne[3] — on serait contraint de donner deux pères à Jésus ; et comme un fils ne peut avoir plus d'un père, on pose implicitement du même coup une dualité de Fils ; ce qui est impossible : « ...si duos patres haberet non unus filius deus

1. P. 142, 19-145, 26. En droit, cette étude aurait pu aussi bien être faite dans la section précédente ; en fait, comme c'est du Saint Esprit que se préoccupe surtout Godescalc dans le texte que nous allons analyser, il vaut mieux la placer ici.
2. P. 142, 22-25.
3. On voit ici nettement encore ce que nous avons signalé dans la section B de ce chapitre : il n'est pas rare que le Père soit appelé simplement « Dieu ».

et homo sicut est sed duo filii quod absit essent[1] ; sans que Godescalc le dise explicitement, nous retrouverions une quaternité, avec un Fils-Dieu engendré par Dieu le Père, et un Fils-homme né du Saint-Esprit et de Marie : ce serait renouveler l'erreur de Nestorius. En fait, on ne peut pas diviser de cette façon la personne du Christ, ni, par voie de conséquence, dédoubler sa génération : Marie est non seulement la mère du Christ-homme, mais aussi « propter unitatem personae teothocos est id est dei genetrix »[2] ; de même, Dieu est père « non modo divinitatis Christi sed etiam propter unitatem personae ex duabus et in duabus naturis in virginali videlicet utero conjunctis pariter etiam humanitatis Christi est genitor »[3]. De cela résulte clairement (« claret igitur sole splendidius ») que le Christ a un seul père et une seule mère, « licet aeternaliter pater ex tempore sit mater »[4]: on respecte ainsi à la fois la dualité, en lui, des natures, et l'unité de sa personne, que dissocieraient les conclusions nestoriennes que l'on est forcé de tirer si l'on donne le Saint Esprit comme le père de Jésus. Que doit-on mettre dès lors sous la formule « incarnatus est de spiritu sancto ex Maria virgine », en liaison avec ce que nous savons maintenant de la filiation du Christ ? Le Saint-Esprit est « don de Dieu » (« Spiritus sanctus sic est deus ut sit etiam donum dei dicente filio : Qui biberit ex aqua quam ego do »[5]), il faut donc comprendre que le Christ s'est incarné « de spiritu sancto hoc est de dono dei »[6] : et ceux qui chantent « et Maria virgine » doivent sous-entendre une préposition telle que « ex », ou « de », qui marque bien que le rôle du Saint-Esprit et le rôle de Marie, dans l'incarnation du Verbe, se situent à des plans tout à fait différents[7].

Telle est la thèse que Godescalc expose. Les grandes lignes en sont claires, même si l'expression parfois l'est moins dans le détail : le Christ a un père — Dieu, et une mère — Marie ; le Saint-Esprit n'est pas son père (sans quoi il y aurait deux pères, donc deux fils), c'est le « don de Dieu » qui est à l'origine de l'incarnation. Il est difficile de voir si Godescalc met une différence entre les prépositions « de » et « ex », puisque, après avoir écrit à plusieurs reprises « de spiritu

1. P. 142, 27 - 143, 1.
2. P. 143, 4-5.
3. P. 143, 5-9 ; Godescalc appuie cette dernière affirmation sur un texte de saint Paul (*Romains,* VIII, 32) : « Proprio filio suo non pepercit deus sed pro nobis omnibus tradidit eum ».
4. P. 143, 12-13.
5. P. 143, 17-19. Jean, IV, 13. On remarquera qu'ici « deus · désigne le Fils aussi bien que le Père.
6. P. 143, 24. Cf. p. 307, 7 : « In spiritu vivificante factus est homo ».
7. Ici, Godescalc donne un exemple évangélique qui montre qu'on doit parfois, après une conjonction, sous entendre mu· préposition · Nlsl qui renatu»

sancto ex Maria virgine », il les donne comme équivalentes par trois fois (page 144, 2, 5, 7) ; en tous cas, derrière cette ambiguïté grammaticale, le sens est évident : ni selon la divinité, ni selon l'humanité, le Saint-Esprit n'est le père du Christ. — La démonstration est faite, mais Godescalc, dans la suite du texte (pages 144, 9-145,26), en reprend les idées principales, pour les préciser et les approfondir. Il reprend d'abord le statut du Saint-Esprit : personne divine égale aux deux autres, et à la Trinité entière (« deus tam bonus pariter ac tam magnus ut simul pater et filius et etiam simul totae tres personae non sit major aut melior deus... »[1]). Il est dit « don de Dieu », comme l'enseigne saint Augustin. Le même docteur (« doctor sagacissimus ac disputator cautissimus »[2]) nous décrit les conditions principales de l'incarnation : « qualiter dominus noster Jesus Christus deus dei filius et de spiritu sancto natus sit non sicut filius et de Maria virgine sicut filius »[3]. Godescalc cite ensuite le symbole attribué à saint Athanase, où le Christ est décrit comme « deus... ex substantia patris ante saecula genitus et homo ... ex substantia matris in saeculo natus », « conceptus... de spiritu sancto natus ex Maria virgine »[4]. Le Christ est bien réellement né de Marie, saint Augustin et saint Grégoire nomment sa conception « nativitas ». Enfin, comment interpréter le rôle du Saint-Esprit ? Godescalc nous montre, par un exemple scripturaire, que la préposition « de » ne renvoie pas nécessairement à la personne : lorsque le Psalmiste dit à propos du Fils : « Et adorabunt de ipso semper »[5] il ne faut pas penser sous ce « de ipso », la personne divine, mais son enseignement. De même, le « de spiritu sancto » ne désigne pas la personne même du Saint-Esprit — de telle sorte que le Christ serait, selon la chair, fils du Saint-Esprit — mais bien plutôt le don de Dieu qui caractérise la troisième personne (« ita est deus ut sit etiam donum dei »[6]). Donc, derechef, « de spiritu sancto » équivaut à « de dono dei »[7] — et il faut dire « ex Maria virgine », puisque, même si l'on dit « et Maria virgine », il faut quand même sous-entendre « de » ou « ex »[8].

Ce texte, s'il manifeste une assez grande richesse de points de vue, et aborde plusieurs questions essentielles de la théologie trinitaire et de la théologie de l'incarnation, ne présente pas cependant, on le

1. P. 144, 9-12. On remarquera le singulier · sit ». Cf. *supra,* p. 50.
2. P. 144, 17-18.
3. P. 144, 19-21. Godescalc se réfère ici aux chapitres 38-40 de *l'Enchiridion,* où le problème est posé, et la solution exposée, d'une manière tout à fait semblable.
4. P. 144, 26-29 ; *Symbole, art.* 29.
5. *Psaume LXXI,* 15.

voit, un ordre très satisfaisant. Chacune des deux parties donne bien une succession d'idées qui s'appellent selon une logique interne suffisamment forte — encore qu'elles s'anastomosent parfois d'une façon qui rend difficile le découpage précis de l'exposé (mais cela n'est pas tellement rare dans les écrits de Godescalc) — mais la deuxième partie ne fait que reprendre la première en élargissant les perspectives, et en précisant le détail : on ne voit pas pourquoi une troisième partie ne viendrait pas s'ajouter aux deux premières — et le « Amen » par lequel se clôt tout le passage impose une fin au développement plutôt qu'il ne le termine réellement[1]. En outre, cette deuxième partie, si l'on en^met à parCle dernier développement, consiste surtout en?"citations ˀdestinées à étayer les idées énoncées dans la première. De ˀsorte que, en dernière analyse, on a l'impression de lire un texte rédigé en deux'fois : une première rédaction pose les thèmes, avec l'appareil logique^ et scripturaire convenable ; puis, après relecture de son ˀécrit, l'auteur ajoute des compléments érudits et des éclaircissements. Evidemment, nous ne prétendons pas retracer là l'histoire réelle de la composition de ce passage : ce serait imprudent, dans les conditions actuelles de notre connaissance de Godescalc. Nous cherchons seulement à rendre sensible la physionomie de ces trois pages importantes, mais finalement moins élaborées que plusieurs autres (par exemple, que le premier opuscule. *De trina deitate).* Ureste que, pris dans son détail, ce texte met en œuvre et l'autorité et la logique d'une façon parfaitement claire : même s'il doit beaucoup, ici comme en d'autres textes, à saint Augustin, Godescalc, en ajoutant aux développements de son maître des remarques et des citations qui lui sont propres, fait preuve d'une maturité théologique incontestable.

« Donum Dci ».

Ce que nous tirons de plus important de ce passage, dans la perspective d'une théorie du Saint-Esprit, peut se résumer en deux propositions connexes : le Saint-Esprit n'est pas le Père (du Fils), parce qu'il est don de Dieu. — Elucidons davantage cette seconde idée : dire que l'Esprit est don, c'est dire — puisqu'en même temps il est Dieu — qu'il y a identité entre une émanation de Dieu, pour ainsi dire, et Dieu lui-même ; c'est bien au fond ce qu'implique la notion de procession : une des personnes de la Trinité est constituée à partir des deux autres, elle en sort. Or, Godescalc relie, non seulement l'idée de procession, mais aussi l'idée de filiation divine, à celle de grâce : nous avons déjà vu, dans la section précédente de ce cha-

1. P. 145, 26.

pitre[1], comment le Fils, sorti de Dieu, pouvait selon Godescalc être assimilé à la grâce. Il en est de même du Saint-Esprit, et Godescalc s'y attache même davantage. Revenons au texte auquel nous venons de faire allusion, et qui est emprunté à un opuscule *De praedestinatione*. L'idée de départ est simple : on ne peut pas dire que la nature soit supérieure à la grâce, « cum gratia sil deus »[2] ; en effet, « gratia tam deus filius quam deus spiritus sanctus nonnunquam dici reperitur in scriptura sacra »[3]. On trouve en effet à ce propos des textes chez saint Paul (si l'on se souvient que l'Esprit Saint est envoyé par le Christ, donc par Dieu : en vertu de l'unité de l'action trinitaire comme de sa situation personnelle propre, le Fils est considéré tantôt comme Dieu, dispensateur de la grâce, tantôt comme grâce dispensée par Dieu ; c'est le premier aspect qui importe ici) : « Infelix ego homo ! Quis me liberabit de corpore mortis hujus ? Gratia dei per Jesum Christum dominum nostrum »[4]; « Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi »[5] ; « Divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus »[6] ; « Ut resuscites gratiam quae est in te per (impositionem manuum mearum) »[7].

Arrêtons un moment. Pour tirer de ces passages la conclusion qu'en tire Godescalc, il faut procéder à des rapprochements assez complexes, qui ne sont pas indiqués : d'abord, pour assimiler le dernier texte aux deux premiers, se rappeler que l'imposition des mains a valeur de sacrement, et, comme telle, détermine une intervention divine ; ensuite se rappeler que, comme la grâce, l'Esprit est envoyé par le Christ, pour se croire autorisé à appliquer au second les enseignements qui concernent la première : mais de ce que l'origine est la même, il ne résulte pas que les deux réalités soient une seule ; quant au troisième texte, il peut aussi bien signifier que l'Esprit est dispensateur de grâce, et pas uniquement que la grâce est une manifestation de l'Esprit. Au total, ces citations ne sont pas aussi probantes que veut bien le penser Godescalc : d'abord, il n'indique pas la manière de les utiliser ; ensuite, même interprétées et développées, elles exigeraient encore une longue élaboration pour qu'on puisse en conclure que « gratia » a le même sens que « spiritus sanctus » ; tout ce qu'on peut en tirer réellement, c'est que la grâce est, comme le

1. Cf. *supra,* p. 130.
2. P. 185, 4. Pourtant, dans un autre texte, Godescalc semble distinguer Dieu et la grâce : « ...orandus est Christus fortior (daemone) et spiritus septiformis et gratia multiformis » (p. 159, 21-22). Ce dernier « et » relic-t-il des réalités différentes, ou développe-t-il ce qui vient d'être exprimé ?
3. P. 184, 11-13.
4. *Romains,* VII, 24-25.
5. *Ephésiens,* IV, 7.
6. *II Corinthiens,* XII, 4.
7. *II Timothée,* I, 6. Les trois derniers mots manquent dans le texte.

Saint-Esprit, « donum dei ». — Mais Godescalc utilise encore un texte de l'Ancien Testament : « Suscitavit deus spiritum sanctum pueri junioris cui nomen Danihel »[1] ; il affirme que « spiritum sanctum » désigne « l'esprit créateur » — le Saint-Esprit ; si l'auteur sacré écrit « spiritum pueri », c'est pour indiquer que l'Esprit a été donné au jeune homme — comme le montre, pense Godescalc, le rapprochement avec un texte de saint Paul : « Spiritus prophetarum prophetis subjectus est »[2], et un autre de l'Ancien Testament, où Elisée dit à Elie : « Oro ut sit duplex spiritus tuus in me »[3]. — En fait, ici encore il est difficile de souscrire sans plus à l'interprétation de Godescalc, qui semble bien confondre le Saint-Esprit avec les charismes. Dans le cas présent, comme tout à l'heure, les textes n'ont de force probante en faveur de la thèse de Godescalc que si cette thèse est déjà supposée ; encore faudrait-il démontrer plus précisément qu'ils l'illustrent ; mais en tous cas il n'est pas question de prétendre qu'ils la prouvent. L'exégèse est trop rapide ; peut-être se réfère-t-elle à des exposés oraux ; peut-être Godescalc se proposait-il d'établir plus solidement une interprétation dont nous n'aurions ici que le canevas ? Toujours est-il que dans ce passage Godescalc va vite, et que nous sommes encore loin d'une véritable démonstration[4]. Dans tout ce texte, qui est, ne l'oublions pas, consacré d'abord à la grâce, Godescalc est tellement préoccupé de prouver — dans l'horizon de sa théorie de la prédestination — que la nature est inférieure à la grâce, que d'un coup il fait monter celle-ci jusqu'à l'être divin, sans tenir compte des degrés intermédiaires possibles. C'est ainsi qu'il peut assimiler l'Esprit et la grâce et qu'il peut encore l'appeler « digitus dei donum dei et calor dei »[5]. Mais en réalité la seule conclusion qu'il soit légitime de tirer, c'est que la grâce est issue de Dieu, et donc qu'il est possible de la référer au Saint-Esprit.

1. Daniel, XIII, 45.

2. *I Corinthiens,* XIV, 32.

3. *II Rois,* II, 9. Godescalc remarque ailleurs, à propos du texte d'Ezéchiel (XXXVII, 9) : ‹ A quattuor ventis veni spiritus », qu'il peut y avoir plusieurs interprétations du mot « spiritus · : « Hieronimus hoc intellegit de spiritu sancto, ceteri de spiritu nostro a parte qua fuerit venturo et proprium corpus uniuscujusque recepturo » (p. 484, 14-16).

4. Même remarque à propos des citations de même ordre faites page 185, où la grâce est assimilée à Dieu sans distinction de personnes ; nous n'en discutons pas pour faire plus bref : un examen plus prolongé n'apporterait rien de nouveau. — Remarquons aussi que les textes relatifs au Fils, extraits du même passage, et cités dans la section précédente (cf. *supra,* p. 130), semblent plus probants — encore que l'on puisse à leur propos, et du point de vue d'une stricto îhêologh· irpreiiilre mm <|||<ll«allin niinluM«e A · «||« qui eal tueiiêe Iı l

a I· Im. au a»

156 LA MÉTHODE THÉOLOGIQUE DE GODESCALC

Les dons et l'action de l'Esprit.

C'est dans cette perspective que se présente la question des dons du Saint-Esprit. Godescalc les retrouve en expliquant un passage de *YAntiphonaire* lui-même inspiré du début du neuvième chapitre des *Proverbes :* « Sapientia aedificavit sibi domum, septem excidit columnas ». Ces sept colonnes, il leur trouve deux équivalences allégoriques : « Porro septem quas excidit columnae septem sunt ut reor ecclesiae propter septem dona spiritus sancti septem veraciter appellatae cum sit tamen generaliter una ecclesia toto orbe terrarum per dei gratiam diffusa »[1] Les sept églises nous renvoient sans doute au début de *YApocalypse,* mais leur nombre est rapproché de celui des dons du Saint-Esprit, qui, étant sept, rendent compte de cette division de l'Eglise universelle. Il y a pourtant une seule Eglise ; de même, l'Esprit reste un : « ...ipse cum sit septiformis gratiae ac per hoc multiplex est tamen unicus et simplex »[2]. A première vue nous avons ici un problème de même ordre que celui du « deus unus et trinus ». Pourtant les perspectives ne sont pas les mêmes : dans le domaine trinitaire une distinction logique permet de maintenir à la fois le « un » — selon la nature — et le « trois » — selon les personnes ; la dualité des plans autorise la synthèse[3]. Ici, il y a distinction entre un être et la multiplicité de ses formes (« septiformis ») : ces formes ne constituent pas des réalités existantes, autonomes, commes les personnes de la Trinité, ce sont des aspects rattachés chacun au sujet qui les supporte. Godescalc ne semble pas avoir poussé plus loin cette étude ; on voit pourtant quelle pourrait en être la complexité, si l'on songe que pour lui il y a identité entre Dieu — et plus spécialement ici le Saint-Esprit — et la grâce, et qu'ainsi se réunissent le problème d'une multiplicité dans l'action divine et celui d'une pluralité d'aspects d'une des personnes de la Trinité. Cette dernière pluralité se retrouve ailleurs, toujours à propos de l'Esprit Saint : Godescalc remarque que, dans le *Livre de la Sagesse* (VII, 22-23), l'Esprit est appelé deux fois « certus » et « subtilis » : il rattache[4] ce fait au double commandement de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain, et, comme l'Esprit est amour, à une double « donation » de l'Esprit : « Certus et subtilis quod dicitur bis requirendum est ex otio, quia nisi propter geminam sui dationem dicatur ut videlicet cum certe tum simpliciter tum simul etiam subtiliter in ipso spiritu sancto deus et proximus diligatur, ad praesens id secus

1. P. 296, 23-26 ; même texte p. 405, 27-30.
2. P. 4R4. 19 20.
A1É1U1 .|1|||ü|ψIH ή H ilnw rulw iiupe thi ('hrlwt

nescio »[1]. On remarquera que ce texte semble présenter une hypothèse plutôt que donner une exégèse catégorique (d'ailleurs, la suite en est mutilée, ce qui gêne l'interprétation ; noter toutefois que la phrase suivante commence par « aut », ce qui confirme notre impression). Mais l'idée directrice est visible : l'infusion d'un unique Esprit se répartit en une double opération ; et l'adjectif « gemina » (qui est, on le sait, utilisé par Godescalc à propos de la prédestination, qui, dans son unité, se ramifie en prédestination au salut et prédestination à la perte) corrobore bien cette interprétation. Ici encore, regrettons que Godescalc n'ait pas approfondi cette idée, dont un traitement plus complet nous ferait mieux pénétrer sa doctrine du Saint-Esprit.

Cette action de l'Esprit, si elle est difficile à saisir dans sa structure, nous sommes au moins bien renseignés sur ses résultats. Godescalc nous en fournit[2] une ample description. Il commence par rapprocher deux textes relatifs au Saint-Esprit : l'un, du *Livre de la Sagesse* (I, 7) : « Scientiam habet vocis », l'autre, de l'Evangile de saint Jean (III, 8) : « Et vocem ejus audis »[3]. D'où référence au texte de saint Paul (*Romains*, VIII, 15, 26), selon lequel l'Esprit crie en nous « Abba pater », et prie « avec des gémissements ineffables »[4]. Cette voix divine est aussi la voix d'un maître qui enseigne, et qui parle en nous à notre place : « in nobis ipso loquente non nobis juxta illud domini : Non enim vos estis qui loquimini, sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis »[5]; il souffle en nous, et nous inspire crainte, amour, componction[6]. Cet Esprit est encore une onction divine ; il emplit l'univers, « id est sanctam ecclesiam »[7], contient toutes choses « id est membra Christi tanquam templum et domum suam »[8]. Nous sommes perdus dans les flots du monde, mais lui, « diluvium inhabitans »[9], nous préserve du naufrage. Il est encore « l'huile sainte de Dieu » par laquelle nous sommes oints : « Est eniin sic ipse deus noster ut sit oleum sanctum dei ac per hoc ab unguento deo unctos uncti dei sicut unguento deo semper adjuvare sine poenitentia placet ei »[10]. Et cette double image est reprise dans une curieuse réfé-

1. P. 485, 1-5 ; se rappeler que l'Esprit Saint est « vera caritas » (p. 462, 15).
2. P. 315, 3 - 316, 10.
3. P. 315, 3-6.
4. P. 315, 6-9. Cf. p. 319, 21-23 : « ...dominus in quo David vocat dominum suum sedentem a dextris domini spiritus sanctus est » ; et p. 310, 17 : « In domino misso dicit sanctorum multitudo... ».
5. P. 315, 9-13. Matthieu, X, 20.
6. P. 315, 13-14.
7. P. 315, 16-17. *Sagesse*, I, 7.
8. P. 315, 17-18. *I Corinthiens*, II, 16.
9. *Psaume XXVIII*, 10.
10. P. 315, 23-26. *Psaume LXXXVIII*, 21 ; *Romains*, XI, 29. Cf. p. 139, 24-25, commentaire de *Deutéronome*, XXXII, 13 : « ...suxerunt oleum id est spi-

rence à une propriété physique de l'huile : « Nam cum universis liquoribus liquor creati superferatur olei, rite revera spiritus domini ferebatur super aquas[1] tanquam super unguendos electos licet mergendos tamen emersuros oleum sanctum dei »[2]. Le texte s'achève sur quelques lignes relatives au Christ, « deus unctus ». Ce passage, fort riche au point de vue mystique et scripturaire, n'offre à l'analyse logique rien de bien particulier ; il nous donne une nouvelle occasion de constater l'étendue des connaissances bibliques de Godescalc, et la fécondité de son imagination théologique[3]. On remarquera qu'il est pleinement intelligible et acceptable sans que l'on ait besoin de se référer aux thèses complexes que nous avons précédemment étudiées.

Le Saint-Esprit circule donc, pour ainsi dire, à travers l'Eglise, et l'âme des fidèles ; il joue ainsi un rôle de premier plan dans la vie spirituelle ; c'est « par lui » (« per spiritum sanctum ») que sont consacrés le pain et le vin[4]. Enfin, et c'est par là que nous terminerons cette enquête, il inspire tous ceux qui disent la vérité. Godescalc étudie cette question en détail à propos d'un problème particulier : celui des sibylles et des autres prophètes païens[5] Une difficulté se pose, en effet, si l'on se rappelle ce postulat emprunté à saint Augustin : « Non dicit verum nisi veritas »[6]. Or, la vérité, c'est Dieu ; il faut donc en conclure que Dieu a parlé par la bouche des prophètes païens. Peut-on dire pour autant que le Saint-Esprit a habité dans des âmes païennes ? Godescalc résout la difficulté en distinguant deux actions différentes : « ...quando electi dei veritatem loquuntur spiritu dei aguntur. Quando vero reprobi veritatem loquuntur spiritu dei quantulumcumque tanguntur »[7]. L'histoire sainte ne manque pas d'exemples de réprouvés qui prophétisent ; le Christ lui-même parle des pseudo-prophètes qui se lèveront à la fin des temps[8] : « Ergo his verbis domini debet a nobis indubitanter intellegi quod frequentissime tacti spiritu sancto dei prophetaverint prophetent et propheta-

ritum sanctum de firma petra » ; et p. 150, 18-19, commentaire d'Isaïe, X, 17 : « Computrescet jugum a facie olei id est jugum peccati a facie spiritus sancti ».

1. *Genèse,* I, 2.

2. P. 315, 26 - 316, 3.

3. Ailleurs encore (p. 31, 3-5) l'Esprit Saint est appelé « lumière », à propos d'un texte biblique (*Psaume XXXV,* 10), à l'égal des autres personnes divines : « ...deo patri utique lumini dicimus : In lumine tuo videbimus lumen, hoc est in filio tuo spiritum sanctum ».

4. P. 327, 10-11.

5. « Si sibillae et ceteri vates paganorum spiritum sanctum umquam meruerint mereri vel habere » (p. 162, 2-3).

6. P. 162, 5-6 ; saint Augustin, *Epistolae,* XXVI, 6 (*P. L.,* XXXIII, 6). « Veritas », par appropriation spéciale, désigne plus particulièrement le Fils, mais on peut aussi bien dire que Dieu, sans distinction, est vérité.

7. P. 163, 14-16.

8. Matthieu, XXIV, 23-25.

turi sint etiam reprobi, sicuti scilicet fecerunt Balaam Saul et Salomon [1] Dans le cas des rois d'Israël réprouvés, c'est l'onction royale qui leur a conféré le don de prophétie ; mais cette onction n'apportait pas avec elle l'inhabitation du Saint-Esprit : ainsi Saül prophétisait-il parce qu'il était oint, « non, quod absit ullo modo quod esse non potuit, spiritu sancto sed creativo potius oleo »[2]. Même remarque à propos de David, et, dans une autre fonction sacrée, de Caïphe[3]. Donc, le don de prophétie n'est pas réservé aux seuls élus : « ...patet profecto tam luce clarius quam nihilominus sole splendidius non esse proprium vel speciale donum solorum electorum futura praedicere vel prophetare »[4]. Mais, comme nous l'avons vu, il faut distinguer entre l'action et le simple « toucher » du Saint-Esprit ; la première est une grâce spéciale, le second n'est qu'une présence ordinaire : « ...illi sunt reprobi in quibus deus est per divinitatis praesentiam et illi electi in quibus habitat per inhabitationis gratiam »[5]. La même question du rôle du Saint-Esprit dans la prophétie se pose à propos des démons, qui parfois annoncent l'avenir. En fait ils n'ont pas le don de prophétie, parce qu'ils n'ont rien à voir avec le Saint-Esprit ; mais ils sont observateurs et expérimentés, ce qui leur permet d'annoncer des événements déjà commencés, mais que les hommes ne perçoivent pas — comme le guetteur au sommet de la montagne voit arriver l'ennemi avant les habitants de la ville, sans pour autant être prophète[6].

Le langage divin.

Mais cette question des prophètes réprouvés n'est après tout qu'une question annexe : son intérêt est de faire ressortir, par voie de différence, en quoi consiste l'action du Saint-Esprit sur les véritables inspirés, ceux qu'il ne touche pas seulement, mais en qui il habite. Or, cela posé, une autre question se présente immédiatement : certains hommes ont parlé, habités par le Saint-Esprit ; c'était donc

1. P. 175, 5-9.
2. P. 178, 3-4.
3. P. 178, 5-11.
4. P. 176, 15-18.
5. P. 178, 18-20. Cf. p. 164, 7-8, à propos de Balaam : « ...prophetavit quia spiritu fuit tactus et cecidit quia non eo fuit actus ».
6. Comparer la doctrine avec celle de saint Augustin (De *divinatione daemonum ; P. L.,* XL, 581-592). — Cette question des démons est traitée de la page 164 à la page 171 ; on trouve dans le même texte une étude de la pythonisse d'Endor. Dans les pages 169-170, Godescalc cite des cas de prescience chez des animaux (nous y avons fait allusion dans l'*Introduction),* et de prédictions faites par des médecins expérimentés. — De cette question de l'inspiration des prophètes païens on peut rapprocher l'allusion ή Platon (ci. p. 476, 7 13), dont Go ile"inlc «Ήιιπίιν ipi'll ntl pu, ιριιιΐιιιικ non <Iιι6||ιiι, ênhi· ipulqio* i ho»' ■*"...""

1a MÉntiiix. l ili,<u.<niiQtii. in. iuh >ι;η <,λ ι.ι'

pâble de ehnniMr L»« 11 · ··

lui qui parlait par leur bouche, et le recueil de leurs paroles, ou de leurs écrits, a formé les Livres sacrés. L'Esprit Saint a donc, pour ainsi dire, rédigé un texte : il en résulte que ce texte présente une valeur particulière, divine, et qu'on ne peut y toucher comme à un écrit profane. C'est là une position bien classique : la Bible, le Nouveau Testament, sont des documents d'une valeur inestimable, parce que dictés par Dieu. 11 n'y aurait pas lieu d'insister beaucoup sur ce thème, qui n'est pas particulier à Godescalc, si celui-ci n'étendait pas le respect de l'Ecriture sainte jusqu'à la lettre même. De cette façon, les textes sacrés seront des autorités grammaticales, et d'autant supérieures aux autres œuvres, que leur auteur est au-dessus des hommes (« ...ita sicut dicendum dictavit dominus deus dicere possumus »x). Ainsi, on pourra employer « illic » pour marquer la direction : « ...regulariter nos dicere docuit ipse dominus deus noster spiritus sanctus : Illic enim ascenderunt tribus tribus domini »[2] ; même jeu à propos de l'emploi du pluriel au lieu du singulier, quand la pluralité est impliquée par le sujet : « ...hic dimisit numerum singularem et se licite transtulit spiritus sanctus ad pluralem»[3]. La même remarque est valable à propos de la liturgie : elle aussi est, dans sa lettre même, œuvre du Saint-Esprit : « ...cum spiritus sanctus per apostolicos pontificesque praecipuos Caelestinum atque Gregorium... ordinaverit ad missam in responsorio versum quinta feria canendum etc... »[4] ; « Dominus deus noster spiritus sanctus ita dictavit romano pontifici scribendum simul atque dicendum etc... »[6]. 11 en résulte que c'est une faute grave d'altérer même un texte liturgique® : « Male siquidem facit qui propter unam syllabam spiritui sancto facit injuriam »' ; il s'agit ici d'une question de métrique : le sens doit passer avant la forme ; ou mieux, si nous nous rappelons ce que nous venons de voir à propos de la grammaire, c'est au Saint-Esprit à nous donner des leçons de versification, non l'inverse. Il est cou-

1. P. 380, 15-16. Cf. p. 381, 10-12 : « Haec enim nobis est vehementer observandum ut quicquid ab spiritu sancto cognoscitur esse dictatum ». Cf. Smaragde, cité par Thurot, *Notices et extraits...*, p. 81 : « Donatum non sequimur, quia fortiorem in divinis scripturis auctoritatem tenemus » ; cf. *ibid.*, p. 85.

2. P. 380, 21-23. *Psaume LXXI*, 4.

3. P. 390, 21-22. On remarque que l'Esprit Saint est inspirateur de la version latine elle-même : tous ces exemples ne concernent en rien le grec ni l'hébreu, sans doute inconnus à Godescalc. On pourrait rapprocher cela de son recours à la philologie hébraïque (cf. section C du chapitre I) ; on aurait ainsi les éléments, non élaborés, d'une étude de la philosophie du langage, et spécialement du langage sacré, chez Godescalc.

4. P. 141, 25-28.

5. P. 380, 1-2.

6. Godescalc ne pensait-il pas Λ Hincmar modifiant un hymne pour lui faire dite .le samja ilellas ▮ ait Heu île · 1« liltui ile|||ts · 'I

pable de changer les textes établis par l'Eglise, comme saint Paul nous en avertit expressément : « ...magnopere nobis apostolus jubet vitare novitates vocum »[1]. La tradition est garante de la valeur des expressions : « Displicet enim jure vocum novitas ubi regulariter stat antiquitatis veritas »[2] — et cette règle s'applique pleinement à la liturgie : « ...minime mutari debuit traditio romani antiphonarii »[3].

Donc, le Saint-Esprit est source de toute science, même de la grammaire, et il est impie de préférer des règles humaines, donc incertaines, aux règles véritables qu'il fait appliquer à ses prophètes : « Multa... in divinis libris indita repperiuntur quae grammaticis contraria esse videntur, sed non ita per omnia sentiendum est, quia quicquid spiritus sanctus auctor et fons totius sapientiae per os sanctorum suorum loquitur non est contra artem, immo cum arte quia ipse est ars artium cui omne mutum loquitur... »[4].

Nous rejoignons ici, en terminant ce chapitre consacré aux personnes divines, un des aspects fondamentaux de la culture de Godescalc : la grammaire. Nous avons vu combien cette science était importante pour lui, et qu'il fallait la comprendre non dans une perspective antique, mais dans un contexte chrétien : science excellente parmi toutes, la grammaire doit pourtant être replacée dans l'ensemble du monde, qui est pénétré de l'action divine[5]. Nous voyons maintenant nettement la liaison entre la théologie et la grammaire : non seulement la science des mots, des accords, aide l'homme préoccupé des choses divines à comprendre le message sacré ; mais l'auteur même de ce message, l'Esprit Saint, est maître de cette science. Méditer sur la grammaire, c'est aussi méditer sur l'œuvre divine. Le théologien est grammairien, et le grammairien, théologien. Toutes les sciences se réunissent dans une perspective qui s'ordonne autour de l'action de Dieu. C'est dans l'Ecriture que Godescalc va chercher les lois du langage, de même que c'est à saint Paul qu'il emprunte des exemples de syllogismes. Ces démarches sont très caractéristiques d'une pensée centrée tout entière sur le sacré, et dont les connaissances profanes s'ordonnent toutes à la méditation théologique.

1. P. 381, 13-14. *I Timothée,* VI, 20. On se rappelle que Hincmar reproche à Godescalc et à ses partisans d'avoir été séduits « novitatibus vocum ».
2. P. 447, 21-22.
3. P. 453, 5-6.
4. P. 505, 17-21.
5. Cf. J. Leclercq, *Smaragde et la grammaire chrétienne,* dans *Revue du Moyen Age Latin,* IV (1948), p. 15-16 : « Tout se tient, dans le inonde racheté ; les réalités même d'ordre philologique prennent leur sens à la lumière de ce qu'enseigne la théologie sur l'univers entier ».

'I I .Hill, ·›·
I! .....h......i, ıııη |HMI·I||| Il pn» Λ llliicinnr modlflnnl un hymne pour lui taire
!||IP . ı›. «,ıı,Iη ilnllM * nu II··»» il‹› i le trlnn ‹I‹'IIıı» ▮ ?
ı I Uli, ▮ iU.

CONCLUSION

Notre but était d'étudier la méthode de Godescalc à travers ceux de ses écrits qui concernent la Trinité. Nous venons d'examiner l'ensemble de ces textes en les classant selon leur contenu : nous avons ainsi vu revenir, de chapitre en chapitre, un certain nombre de procédés de preuve, qui manifestaient l'unité d'une forme personnelle de pensée à travers la variété des objets. C'est cette forme de pensée — cette méthode — qu'il nous faut maintenant considérer pour elle-même, terminant notre étude par un exposé plus systématique de ce qui en est le principal propos. Il s'agit donc de dégager, en s'appuyant sur les textes les plus significatifs, les postulats plus ou moins conscients qui sont impliqués par les développements de Godescalc, et les schèmes selon lesquels ces développements s'organisent. C'est de cette façon que nous pourrons nous rendre un compte exact de sa méthode — de même que pour étudier nue branche de la mathématique on en dégage les principes régulateurs (axiomes et règles opératoires). C'est par les règles de l'argumentation que nous commencerons cet examen, réservant pour la fin celui des idées fondamentales vers lesquelles nous orientent — plus ou moins explicitement — les écrits de Godescalc.

Le style de pensée de Godescalc.

Nous venons de parler de règles, de principes régulateurs : est-il légitime, après cela, de s'occuper du régime affectif et mental de Godescalc ? Non, si l'on se place au niveau des idées pures, de la méthode stricte et désincarnée ; oui, si l'on cherche, tout psychologisme mis à part, à saisir cette méthode dans sa mise en œuvre concrète. Une simple « psychographie » serait inadéquate à notre projet : étudier un moment de la méthode théologique ; mais inversement, ce serait oublier l'histoire que de se borner à une épure logique. Au surplus, nous savons que Godescalc se veut écrivain tout autant que théologien, et que par son style, chargé à notre goût, il cherche

sans doute à persuader tout autant qu'à convaincre. Si nous étudions sa méthode de preuve, rappelons-nous que cette méthode met en œuvre la rhétorique à côté de la dialectique[1] ; si les arguments sont comme enveloppés des prestiges littéraires, il est convenable d'étudier le climat personnel dans lequel mûrissaient et se développaient les argumentations théologiques de Godescalc.

La passion des idées et de la discussion semble être le trait le plus marquant de son esprit ; il est sans cesse occupé à ruminer des pensées[2] : cette constante préoccupation pourra aussi bien le faire qualifier d'« esprit bizarre »[3] que d'« infortuné... toujours en rébellion »[4] — à moins qu'on ne voie en lui « l'un des plus puissants esprits du IXe siècle »[5] ; ces diverses appréciations ne sont pas nécessairement contradictoires entre elles. Il n'est pas illégitime de rappeler son « tempérament combatif », ni l'ivresse que pouvait lui procurer, en ces temps où la culture ne faisait que se réveiller, « le vin pur de la pensée »[6]. Nous savons aussi par Hincmar[7] à quelles excentricités de paroles et d'actions il en vint : les mauvais traitements qu'il eut à subir ne furent vraisemblablement pas étrangers à cette demi-folie. Quant à son obstination farouche, elle éclate aussi bien dans l'ardeur qu'il met à la controverse, que dans son refus, et même sur son lit de mort, de rien rétracter de sa théorie de la double prédestination. Avec ce caractère dur et ardent, un esprit vif, ingénieux, soucieux des précisions qui permettent de serrer de plus près la vérité (cf. *supra,* p. 87) ; Hincmar lui reproche son goût pour la « novitas », méconnaissant peut-être ce qu'il pouvait y avoir de fécond dans ce désir, même maladroit, d'élucider toujours davantage le donné révélé. Son acharnement à discuter et à prouver lui fait aborder la question en litige de tous les côtés possibles (cf. *supra, p.* 105), et sa plus belle réussite, sur ce plan de la controverse, est sans doute le texte où, à la fois et comme indivisiblement, il voue Hincmar à la damnation et fortifie la thèse que l'archevêque condamnait (cf. *supra,* p. 103-104) ; cette page est exemplaire aussi en ce sens que Godescalc y exprime sa thèse de la prédestination et celle de la « deitas trina et una », tout en y manifestant les traits essentiels de son caractère et de son intelligence, le tout coulé dans ce style ardent et baroque, plein d'en-

1. Cf. Isidore de Séville, *Etymologiae,* II, 23 ; 24. *P. L.,* LXXXII, 140 B ; 141 C.

2. H. Schroers, *Hinkmar, Erzbischof von Reims,* Freiburg i. B., 1884, p. 151.

3. P. Godet, *Gottschalk,* dans Vacant-Mangenot-Amann, *Dictionnaire de Théologie Catholique,* VI, 1500.

[illegible]

thousiasme et de la volonté constante d'entraîner l'adhésion du lecteur, et qui est si caractéristique[1] : tout Godescalc en cinquante lignes ! Une présentation complète de l'homme, de sa pensée et de son histoire se développerait très facilement à partir de ce simple texte.

Tout cela — passion, tour d'esprit, style même — c'est le milieu où s'engendre et se nourrit la pensée systématique, ce n'est pas encore cette pensée elle-même, encore moins la méthode à laquelle elle se plie. Il faut déplacer l'analyse, quitter la psychologie pour entrer dans la logique. Comment procède Godescalc dans la conduite de son argumentation ? Il manie cinq outils différents, d'importance et de valeur inégales : liaison de textes (bibliques, patristiques...) ; liaison de concepts (théologiques, philosophiques, logiques) ; liaison de jugements (raisonnement formel : le syllogisme) ; jeux de symétrie ; preuves grammaticales. Il ne peut être question d'énumérer, à propos de chacun de ces types de preuve, tous les exemples qu'on en peut relever dans les textes relatifs à la Trinité ; il suffira de quelques rappels, puisqu'aussi bien on a déjà pu lire, dans les cha. pitres précédents, des études et des résumés de tous ces passages.

L'argumentation : les textes.

D'abord, donc, les preuves par les textes, scripturaires et patristiques. A son niveau le moins élaboré, ce genre d'argumentation se présente sous forme de « dossiers », de recueils de citations plus ou moins longues, empruntées à des auteurs de poids, relativement à une question donnée. Ce mode de composition, si l'on peut dire, n'est pas rare à l'époque carolingienne : citons, pour nous en tenir à l'histoire de Godescalc, le dossier constitué par Loup de Ferrières pour défendre la thèse de la double prédestination[2], et celui que Raban Maur recommandait d'établir, pour la combattre[3]. Le *De una et non trina deitate* de Hincmar est essentiellement composé de longs extraits patristiques et conciliaires, soudés entre eux par les commentaires de l'Archevêque : mais ces commentaires sont rarement longs, leur auteur étant visiblement soucieux de reprendre pied et souille le plus vite possible ; il semble qu'on assiste au passage à gué d'un cours d'eau peu sûr. — Godescalc a lui aussi composé au moins un dossier de ce genre, publié par Dom Lambot sous le titre « *Excerpta de Trinitate* » (p. 101-130) : on y trouve des extraits de Fulgence, d'Isidore,

1. Cf. le compte rendu de l'édition de Godescalc par Dom C. Lambot, par F. ('.iiat ii.i.un, illins *Hri'ur du Moyen Age Latin,* V (1949), p. 256-258.
[illegible]

B. F· ιιη η μ , Himt'HlflR, nail* v»i »m mamhphhi am*hh, rurioDimiirr ◊« *i llr„ itgl» Cullinllqiie,* VI, Ih0O.
4. 11,0, Tavi.oh, *'l'hr mediaeval Mind,* London, 11)11, t. I, p. 215.
5. Dom ‹l. Moiun, *llolltehallt rrtroiioê, dans Hri'iie Iténédlellne,* 43 (DIM), p, 303.
0 II M»iiihhi 'iiliif AUfHtHII '· l'iniijii«lliil»‹iii l'nll- |05h p |0H
a H »· <« «· ■ «M «Ma

d'Alcuin, de saint Augustin. Avait-il constitué aussi un dossier philosophique ? On peut le penser, à cause des deux premiers *Responsa de diversis,* qui ne sont que deux longues citations de Boèce (p. 133-136) ; mais deux extraits peuvent-ils faire un dossier ? — Nous retrouvons, sous une autre forme, le fameux sorite du tas de blé. — Il est plus intéressant de se demander si ces recueils sont destinés Λ l'argumentation, ou à la documentation. Les *Excerpta de Trinitate* forment un bloc, sans que s'y glisse la moindre référence à une controverse quelconque ; les deux extraits de Boèce servent de réponses à deux questions philosophiques, et non pas d'arguments dans une querelle1. On peut donc supposer qu'en copiant tel ou tel auteur, Godescalc songe à se constituer une petite bibliothèque plus qu'à réfuter un adversaire. — Mais inversement il lui arrive de remplacer une partie de son argumentation par de longues citations : ainsi, pages 272-278, à propos de la Trinité2. En fait, il ne faut pas séparer exagérément la documentation de l'argumentation : on discute à l'aide de ce qu'on sait, et le même texte que l'on garde par devers soi à titre de document pourra, inséré dans un écrit polémique, se transformer en argument. Ce qui est caractéristique d'un état de la culture, c'est que les documents ne soient pas, pour ainsi dire, monnayés, mais copiés en bloc : on n'ose pas, ou on ne sait pas, s'exprimer autrement que les auteurs qu'on utilise ; le meilleur moyen de ne pas les trahir est évidemment de leur laisser la parole. Lorsque Godescalc consacre six pages de suite à copier saint Augustin (et tout cela n'est extrait que de la seule *Lettre CCXXXVIJI),* ce travail n'excède pas la simple érudition. Quand il juxtapose, de la page 197 à la page 201, vingt-huit textes évangéliques et douze textes de saint Paul, il est aux confins de la méthode encore barbare des dossiers et de la méthode plus fine de l'argumentation par liaison de textes scripturaires : ses citations sont courtes, et toutes prêtes, semble-t-il, à s'intégrer à un développement personnel qu'elles contiendraient au lieu de l'écraser.

Les liaisons de textes scripturaires établies par Godescalc sont certes moins raffinées que les « raisonnements par concordance scripturaire » dont M. Gilson a étudié l'usage dans les sermons médiévaux3, mais l'esprit n'en est pas tellement différent. Notre auteur n'a pas assez d'art pour les emboîter, pour ainsi dire, l'une dans l'autre, de telle sorte qu'une même phrase se développe, à l'analyse,

1. Même remarque, pour les extraits de saint Augustin qui occupent presque entièrement les pages 172-174, et pour le petit dossier des *Quaestiones de anima* (p. 286-288).
2. Et p. 211 sqq., à propos de la prédestination.
3. E. Gilson, *De quelques raisonnements scripturaires usités au Moyen Age,* dans *Les Idées et les Lettres,* Paris, 1932 ; cf. spécialement p. 156-159. — Peut-être pourrait-on, à la rigueur, citer ici les textes étudiés *supra,* p. 153-154 ? Mais on n'y voit guère la souplesse qui caractérise la méthode exposée par M. Gilson.

1. Cf. le compte rendu de l'édition de Godescalc par Dom C. Lambot, par F. **Chatillon**, dans *Revue du Moyen Age Latin,* V (1949), p. 256-258.
2. f... GXIX, 617 ‹»‹»(· *(Colleetaneum de tribus quaestionibus).*
i p i i h 161(1 |i l dlvlHll ·‹ı1|ï(»>1· ‹'! ‹l" nitliiiilnmuuni Pnlnim uniuntii» iiiimtmt «µ µ µ *«ıIµ µ –µ *M·µ – µ µ Mµ µ Mµ µ µ Mµ «µ µ µ ııı ·

en plusieurs textes, comme le feront plus tard les sermonnaires. Mais il sait grouper plusieurs citations autour d'un seul thème, ordinairement représenté par un mot commun à ces différents textes : ainsi, trois textes de saint Jean autour du thème de l'unité du Père et du Fils : p. 31, 25-26 ; un de saint Paul et deux de saint Luc, à propos de la « virtus » sortie de Dieu : p. 85, 3-6 ; trois des *Psaumes* autour du mot « gloria » : p. 87, G-9 ; on pourrait en énumérer bien d'autres exemples1. On peut penser que dans beaucoup de cas ces rapprochements lui sont fournis par des auteurs antérieurs ; il n'en est sans doute pas de même lorsqu'il allègue, pour soutenir une thèse qui lui est propre, des textes dont les groupements et les oppositions prennent leur sens en fonction de cette thèse ; ainsi des lignes 13-17 de la page 92, où il argumente pour prouver que la perfection d'une qualité s'exprime par un substantif abstrait au singulier : « ...vide in uno versu testimonia numeri utriusque : Dies diei eructat verbum id est Christus ait discipulis : Sustinete hic et vigilate mecum, et : Nox nocti indicat scientiam id est Judas Judaeis : Quem osculatus fuero ipse est tenete eum ». — Nous voyons clairement par là que le sens attribué aux textes est ou bien un sens traditionnel (rien de particulier à observer à ce propos), ou bien un sens qui se dégage, par une sorte d'exégèse implicite, du contexte où la citation est placée, et des concepts qui s'y expriment : ainsi en est-il du texte de *YEcdésiasie* (IV, 12) : « Funiculus triplex difficile rumpitur », allégué p. 82, 21, à propos de la comparaison entre l' « humanitas triplex et una » et la « deitas trina et una » (cf. *supra,* p. 90-92) ; le texte corrobore la thèse, mais la thèse donne un sens au texte : ils se renvoient l'un à l'autre la preuve, comme deux miroirs, un rayon ; on peut douter de la valeur logique d'une telle construction, et, sur ce plan des arguments scripturaires, on est souvent tenté d'attribuer à Godescalc plus d'ingéniosité que de rigueur, et de trouver, par exemple, présomptueux, le « ergo », qui, page 300, 10, suit une chaîne de citations du Nouveau Testament et de saint Grégoire (cf. *supra,* p. 119). On pourrait également mettre en doute la pertinence de certaines exégèses : ainsi, p. 184, 22-28, où le mot « spiritus » est interprété comme étant le nom de l'Esprit Saint, ce qui est douteux (cf. *supra,* p. 154). — Enfin, les textes de l'Ecriture peuvent servir d'arguments non seulement à cause de leur contenu, mais encore à cause de leur forme : leur construction, leur agencement, sont eux-mêmes significatifs, pleins de sens, à qui sait les comprendre ; ainsi, le triple emploi d'un terme au singulier qui désigne Dieu, est une garantie de la vérité du dogme trinitaire (p. 259, 22-260, 3 ; cf. *supra,* p. 41). — Il est bien clair que

1. Sans compter les quinze ou vingt citations accumulées entre la page 92, 19 et la page 93, 17. Cf. *supra,* p. 98.

dans tous ces cas, et contrairement à ce qui se passe avec la méthode des dossiers, les citations ne prennent leur valeur probante que grâce aux explications qui les éclairent, et aux raisonnements où elles viennent — plus ou moins légitimement — se placer. C'est faire œuvre personnelle, que développer une thèse, choisir les textes qui la corroborent, et par là même décider du sens qu'il faut leur attribuer. Ce premier procédé de preuve — par liaison de textes — en suppose donc un autre, où le travail théologique est plus net : le maniement et l'organisation de certains concepts.

L'argumentation : les concepts.

Il serait vain d'entreprendre une énumération et une étude complète des concepts dont use Godescalc, et des rapports réciproques dans lesquels il les fait entrer : vain, parce que cette entreprise serait vouée d'avance à l'échec (comment se flatter d'épuiser le contenu d'une doctrine, même encore peu développée ?), vain, aussi — et cela doit nous rassurer — parce qu'inutile ; pour voir clairement comment se présente la méthode de Godescalc, il suffira de considérer les concepts principaux qu'il met en œuvre, ceux qui, par leur contenu même, devaient nécessairement être impliqués dans son étude, et ceux aussi qui jouent un rôle privilégié dans son élaboration personelle des problèmes et des preuves. Pour mettre de l'ordre dans cet examen, nous considérerons successivement : les concepts proprement théologiques ; les concepts philosophiques ; les concepts logiques. Il va de soi que les concepts des deux dernières classes ne pourront être étudiés que pour le rôle qu'ils jouent dans le travail théologique de Godescalc. Rappelons enfin que, pour le détail, l'usage de ces concepts a été examiné dans les deux chapitres de la présente étude ; il ne s'agit pas de répéter ici ce qu'on a déjà lu, mais seulement de noter quelques faits remarquables.

Parmi les concepts théologiques que nous avons eu l'occasion de considérer, le principal est évidemment celui de Trinité[1] ; c'est autour de lui que s'organise toute une part de l'œuvre de Godescalc — celle que nous avons prise pour objet d'étude — et c'est pour le développer, le scruter, pour en prouver la valeur et la consistance, que sont utilisés les concepts philosophiques et logiques. Si l'on récapitule les thèmes fondamentaux de la théologie trinitaire de Godescalc, on les voit s'organiser de la façon suivante : au point de départ, Dieu (comme

1. Laissons de côté toute discussion théologique et philosophique sur la possibilité ou l'impossibilité de concevoir Dieu, on la Trinité ; autrement dit, solli- ι II,ιιιβ ln iholl il'ullllsri b‹ mol - ......·υρ| ·, «ppllqiié nus ehnsns dlvluns, ‹-oniinoII

II Minium l Iiroi IUHQIII'. ni ikhiencai.i;

il est normal, dans toute théologie) ; ses attributs ne sont pas distingués de son essence : Godescalc recueille ce principe classique, et, par l'intermédiaire de concepts logico-grammaticaux que nous examinerons plus tard, en infère que, tout nom divin (sauf les noms personnels) désignant l'essence divine, tout ce qu'on dit de Dieu peut s'exprimer au moyen de substantifs abstraits ; ainsi, de la formule « Deus unus et trinus », on peut tirer la formule « deitas una et trina », tout aussi légitime que la première. Cette première déduction, que l'on pourrait dire purement formelle[1], permet de découvrir deux autres perspectives : selon la première, cette « deitas una et trina » absorbe et supprime l'une par l'autre, dans sa structure logique (pour ainsi dire) aussi bien la « paupertas judaica » (qui ne voit en Dieu que l'unité) que la « pluralitatis indigentia » (cf. *supra,* p. 43-44, p. 57) ; selon la seconde, il semble bien que pour Godescalc les personnes divines précèdent ontologiquement la divinité : cela ressort de l'opposition qu'il établit entre les « nomina personalia, singularia » et les « nomina communia, naturalia » (autrement dit, de l'usage qu'il fait de la grammaire, et d'une logique proche de la réflexion grammaticale, pour étudier et exposer les problèmes trinitaires) ; c'est à ce point que s'attaque Hincmar. On voit par là comment la théologie de Godescalc utilise les concepts logiques et grammaticaux, comment elle est en même temps commandée et limitée, voire déviée, par cet usage même. — Ajoutons, en manière de corollaire, que la « trinitas » exclut la « quaternitas », c'est-à-dire la dualité des personnes dans le Fils ; ce rejet de la « quaternitas », est assuré par la médiation du concept d' « adsumptio », que Godescalc trouvait, dans son héritage culturel, affiné et comme revivifié par la querelle de l'adoptianisme (cf. *supra,* p. 9-12 ; p. 99-100 ; p. 138-139).

Parmi les concepts philosophiques que met en œuvre la spéculation théologique de Godescalc, les uns concernent l'être divin, abstraction faite de la Trinité : ainsi, les concepts à peine développés d'essence et d'existence (« esse », « est » ; cf. *supra,* p. 64), et celui d'éternité (« ...ea aeternitate qua interminabilis vitae totam pariter complectitur praesentiam... » ; cf. *supra,* p. 64 ; formule, nous le savons, inspirée de Boèce, *Consolation,* V, pr. 6, n. 4). D'autres concernent plus directement la Trinité : ainsi des concepts de nature, de substance, de personne (cf. *supra,* p. 35-40), de celui d'image, plus soigneusement développé (cf. *supra,* p. 130-131) ; ainsi encore de ces paradigmes (cf. *supra,* p. 45-46, p. 141-142) qui, plutôt que des con-

1. An conditionnel : car on ne trouve pas chez Godescalc de développement piHt'Hicnl (oiim l |niutd*i h» pu· · ion, ou In rhélorlquc, on le plus souvent les deux,
ü MMil illiillti lliUtUièliii

.o n c î i fcinM

Mlilliu nu limp. .Ii.ihu ....ii I n· h ui In IiIiiIH· i iiiilirint'iil till. »'••1l· i ll.uu. Il .luill .IiiIIIIm i Ii null ....'(·· .ıρ|ıII·|ï1» mix i ho*·" illvilK"·, ...
UH mill Miniiiiu.il 11 il null» |"iil Midp. Ill dun» hi llli'»U|i> nil II |"UH|IU· lltiti Hi ll v|li |i|0i |ai> »l i»|||fi il» I minpl> im ill Illl·l |I|iI||B·I*

cepts, sont des schèmes grâce auxquels l'esprit peut avancer dans la connaissance de la structure trinitaire. — On voit, et cela n'a rien qui puisse nous étonner, que ces concepts philosophiques sont beaucoup moins élaborés (dans les textes de Godescalc bien entendu) que les concepts théologiques ; nous savons que sa culture philosophique n'était pas fort grande[1] ; et d'autre part les véritables objets de sa curiosité et de son activité intellectuelles sont, comme il apparaît d'après ses œuvres, la théologie et la grammaire.

Entre les concepts logiques et les concepts grammaticaux, la différence est souvent malaisée à saisir ; les rapports et leur expression sont considérés ensemble, en fonction d'une doctrine implicite que nous examinerons plus loin. En outre, il en est de ces concepts comme des concepts philosophiques : ils sont mis en œuvre dans des développements théologiques bien plutôt qu'analysés pour eux-mêmes. Le meilleur exemple à la fois de blocage de la logique et de la grammaire, et de leur mise au service de l'élaboration théologique, est sans doute fourni par le raisonnement qui sert de base à la thèse de la « deitas trina », et que nous avons vu à plusieurs reprises (cf. *supra,* p. 60-61 ; 70 ; 71 ; 88-94 ; usage implicite p. 45) : un être porteur d'une qualité poussée à son plus haut degré, par là même exemplaire, et comme identifiée à son essence (ou son idée ?), semble n'exister que pour elle et par elle, et sera désigné en conséquence par le même substantif abstrait que cette qualité (« Perfectus divinus homo non est divinus sed divinatio... Perfectus homo non est homo sed ipsa humanitas ») ; dans ce principe qui évoque curieusement le platonisme, on voit combien il est difficile de distinguer la part qui revient à l'ontologie et à la logique de celle qui revient à la grammaire, si l'on se souvient que c'est une remarque de saint Jérôme sur la philologie hébraïque qui a fourni un point de départ à la pensée de Godescalc. Dans le cas particulier et privilégié de la nature divine, la perfection entraîne l'identité des attributs et de l'essence, et Dieu est essentiellement existant, et d'autre part une Personne divine n'est pas inférieure à la Trinité entière, si bien que les trois personnes, dont chacune est Dieu, seront dites à elles trois non pas « deitas triplex et una » (comme trois hommes exemplaires chacun en son genre sont dits « humanitas triplex et una »), mais « deitas trina et una », la « triplicitas » impliquant une pluralité radicale de nature que n'implique pas la « trinitas ». — Ainsi, la théologie vient donner

1. Philosophe, Godescalc ne l'est certes pas ; mais on ne saurait dire non plus qu'il reste insensible aux choses philosophiques : on a plutôt l'impression qu'il subodore les problèmes métaphysiques sans les traiter, ni même parvenir à les poser clairement ; son esprit est trop subtil pour ne pas les pressentir, mais trop tnal armé pour s'en rendre maître.

I. Au i Iiiiillllliiniii'l ; nu on iw trouve pim cher. (iodencnlc de développement poKoorol fiiiiui'l liiiioiln Io pioodoll, oil In rllètorlipir, ou K· plun nouviMil Inn deux, lit» ÿiHÜ BMβ IfM**.

un sens nouveau et comme une dimension nouvelle à cette spéculation logico-grammaticale, de même que les idées platoniciennes que nous y apercevions comme en filigrane viennent confluer, dans l'horizon du christianisme, en un Dieu parfait, en qui la trinité n'est pas exclusive de l'unité de nature, à cause précisément de cette perfection. — Cette unité des trois Personnes divines, il arrive à Godescalc d'en élaborer la notion d'une façon moins complexe : par exemple, en évoquant l'unité d'un acte, ou d'une formule, que la répétition ne multiplie pas réellement (cf. *supra,* p. 112-113 ; il exploite vraisemblablement ici un texte de Boèce — *De Trinitate,* c. III ; *P. L.* LXIV, 1251 B — que cite Hincmar dans le *De una et non trina deitate* ; Godescalc ne semble pas connaître le *De Trinitate* de Boèce ; le passage de Godescalc en question serait donc postérieur au traité de Hincmar) ; ou encore, en étudiant l'unité de vouloir entre les Personnes de la Trinité (cf. *supra,* p. 124-125). — Toujours à propos du concept d'unité, on voit Godescalc s'efforcer d'indiquer de façon précise la manière dont les natures humaine et divine s'unissent dans la personne du Christ ; à la vérité, cet effort est un simple effort de vocabulaire : cinq mots sont proposés pour exprimer ce rapport mystérieux («copulatio connexio coadunatio conjunctio... commercium », p. 416, 5-7 ; cf. *supra,* p. 140) ; mais le travail sur le plan du langage n'est jamais complètement distinct du travail sur le plan de la logique : cette liaison, vraie dans tous les cas, l'est particulièrement, nous le savons, dans le cas de Godescalc.— Enfin, nous avons vu *(supra,* p. 133-135) que, pour exprimer le rapport du Fils au Père, Godescalc le comparait à celui de l'espèce au genre ; nous avons cherché une explication à cet étrange « species de genere » qui termine un paragraphe, sans nul commentaire (p. 314, 10), et il nous était apparu qu'il fallait l'interpréter sans doute comme un glissement de pensée, le résultat d'une sorte d'association par ressemblance (de structure logique). Après tout, il n'est pas illégitime de penser que les fautes de logique ne doivent pas être écartées de l'étude de la méthode, pas plus, en somme, que la pathologie de la physiologie. Ce manque de rigueur dans l'usage d'un couple de concepts n'a rien de bien étonnant, si l'on songe à ce qu'était la culture de Godescalc (cf. Introduction, C) ; de même qu'il n'y a pas lieu de s'étonner s'il prend pour une. preuve ce qui n'est que l'évocation d'un thème théologique familier (cf. *supra,* p. 122-123). Les faits doivent bien plutôt nous aider à mieux nous représenter un moment de l'histoire intellectuelle où un théologien, un grammairien, ingénieux et érudit, capable de soutenir des querelles où s'intéressaient les plus grands de ses contemporains, pouvait, avec tout cela, laisser passer des erreurs de logique assez lourdes ; cela même — n'irions-nous pas jusqu'à dire : cela surtout ? —a son importance pour l'histoire de la méthode..

L'argumentation : les syllogismes.

On n'avait pas encore retrouvé le goût de l'étude dialectique ; il n'apparaît pas que Godescalc ait lu les écrits logiques de Boèce ; quant aux secs résumés d'Isidore de Séville, ils ressemblaient trop à un formulaire pour que leur lecture puisse donner une culture véritable à qui ne connaissait pas d'avance le contenu de *VOrganon*. C'est pour cela que Godescalc fait du syllogisme l'usage que l'on sait (cf. *supra,* p. 22-23) : il utilise rarement ce genre de raisonnement[1], et, quand il l'utilise, il l'annonce solennellement, faisant appel aux formes les plus travaillées de sa rhétorique ; on pense alors à la majesté mystérieuse des formules initiatiques, et quand par hasard l'annonce est brève, c'est l'énoncé des propositions qui se charge d'ornements stylistiques (p. 155, 13-21). C'est, ici encore, un trait significatif d'un régime intellectuel, qu'une science qui ne devrait évoquer que clarté et précision s'entoure d'une sorte de nuage : elle paraît peu accessible, elle représente comme un savoir réservé aux quelques esprits assez forts pour en pénétrer les arcanes. — Nous savons (cf. *supra,* p. 95 sqq., p. 107) comment Godescalc bâtit les trois syllogismes qui lui servent à corroborer sa thèse de la « deitas una et trina », il serait vain de reprendre ici le détail de l'analyse. Notons seulement que ces syllogismes ne jouent qu'un rôle d'appoint dans l'ensemble du travail de Godescalc ; et rappelons que le premier d'entre eux présente une complexité un peu déroutante, et que sa rigueur n'est pas parfaite. — Ainsi, les liaisons purement logiques, tout comme les concepts qu'utilise Godescalc, révèlent une certaine insuffisance : nous avons vu que des notions aussi importantes que celles de nature, d'essence, d'existence, de substance, de relation et de personne (cf. *supra,* p. 67-69), n'étaient que peu ou pas élaborées ; nous voyons maintenant que les articulations logiques sont faibles[2]. La théologie de Godescalc manque de cette forte armature dialectique qui assurera plus tard la solidité des Sommes — et il ne pouvait en être autrement. Ce qui, indépendamment des textes qu'il allègue, soutient sa réflexion, c'est surtout, sur le plan des intuitions d'ensemble, la perception de certaines symétries (au moins possibles), et, sur le plan de l'analyse de détail, la réflexion grammaticale.

1. On se borne ici à considérer l'usage explicite et volontaire de la construction syllogistique. Si Ton admet que le syllogisme est la forme canonique de tout raisonnement, il faudra dire que Godescalc l'utilise toujours, dès qu'il raisonne : mais tout discours, parlé ou écrit, étant par hypothèse réductible à des séries de syllogismes, on n'énoncerait alors qu'une généralité parfaitement inutile.

2. Il arrive qu'un développement soit lié à un autre, non par une nécessité logique ou théologique, mais par une simple association provoquée par un mot (et par lu passion que <c mol peut éveiller) : ainsi d> i réflexions sur In · polos las › lit sUlitu (' I'll) ....

L'argumentation : les jeux de symétrie.

Les schèmes selon lesquels s'organise la pensée de Godescalc peuvent être dits esthétiques, en entendant par là qu'ils sont déterminés moins par la structure propre de l'objet que par certains rythmes ou répartitions des idées : oppositions, balancements, correspondances (il semble qu'une influence augustinienne mal dominée, et réduite, en cela du moins, au plus superficiel, soit à noter ici ; cet « Augustinus noster » qui, sous la plume de Godescalc, indignait tant Hincmar, est, de ce point de vue de psychologie intellectuelle, plein de signification). Le style même, nous le savons, témoigne de ce goût pour les contrastes et les reflets. Mais ce qui nous intéresse le plus, c'est évidemment l'allure que ce tour de pensée peut donner à la « vision du monde » (théologique et philosophique) de Godescalc, quels thèmes fondamentaux il suscitera, selon lesquels se développeront la recherche et l'argumentation, et qui paraîtront, par leur structure même, porteurs d'intelligibilité. Λ cause de leur importance toute spéciale, ces thèmes seront nécessairement peu nombreux. — Signalons d'abord l'idée selon laquelle, d'un plan à l'autre, la réalité — sensible, spirituelle, divine — témoigne d'une unité d'organisation : c'est ce qu'implique l'usage des paradigmes. Ce n'est certes pas Godescalc qui a inventé cela, mais on voit nettement ce qui pouvait lui plaire dans cette méthode d'exposition des mystères : une conception « projective », si l'on peut dire, de l'être, telle que d'un ordre à l'autre certaines structures se retrouvent, identiques dans leur loi, et diverses selon leur contenu. C'est cette conception platonisante, et plus précisément augustinienne, qui permet à l'esprit de se tourner vers la Trinité; mais, outre cette valeur théologique, on voit l'aspect satisfaisant qu'elle présente, du point de vue d'une esthétique (ou d'une logique) de la philosophie, combinant l'unité et la variété des divers degrés de l'être, et faisant de l'ensemble du réel une série de variations sur quelques thèmes fondamentaux. Ainsi, nous avons vu comment certains modes d'union (du Christ et de l'Eglise ; union des sexes), ou d'unité dans la diversité (soleil, éclat, chaleur ; âme) symbolisaient avec la synthèse trinitaire de l'un et du multiple ; ainsi encore de la correspondance entre l'action de l'Esprit Saint et les propriétés physiques de l'huile ; l'arithmétique fournit aussi bien une distinction entre deux espèces du nombre, qui permet de présenter une justification du mystère trinitaire (cf. *supra,* p. 41, 45 ; p. 157 ; p. 112). Le sensible, le mathématique, et le spirituel offrent donc des analogies et des schèmes à la réflexion théologique. — De l'organisation générale du monde, passons à l'action divine : nous y trouvoiih l< IIκ'iικ <l< lu » grminii prnrdvdiniilio », que πoιιη non* ronlenh'
I. ,

ı I. h IliihIuhihs ııı ii in.un ii .Ul iiliut ı|ıı'Iıııŋ Miiiiiulili |niifnlh>iiii<iil limlllo
II mrlvs (Iii'uii ıΰνıIıǐ|ǐ|ǐǐ'ǐıııǐMǐI hull Ili Λ ııı ıııǐııı, nun |inr miti iiAc miIU luglque mi IliioliiHlqiiP, niiih pur uni· Klniplc iimuii IiiIIiiii provuipiin pur un mut («I pm lu pmuiluii i|ii<< in Hint pmil όνıΊIIυı) ı iiluul licit ıı̈<I1υχ|ıııııı mu III · (ıııIıŋ Ih« · (if. *Hl/irrt,* p III.'I)

J.a prédestination au salut doit avoir pour symétrique une prédestination expresse à la damnation ; la décision prédestinante de Dieu, unique et double (« naturaliter una, specialiter gemina »), ne saurait être alTci tée d'un Ici déséquilibre logique, qu'elle ne concerne que les élus. <)n voit bien comment le souci de la structure globale d'uni· thèse l'emporte sur l'attention à l'objet. — Passons enfin à l'élude de In uni me divine : nous y verrons fonctionner des mécanismes mentaux de même ordre. En premier lieu, Godescalc éprouve évidemment une vive joie intellectuelle (cf. p. 318, 10-15) à considérer la liaison en Dieu de l'un et du trois : c'est vers ce « Deus unus et trinus », dont la trinité dépasse à la fois la « judaica paupertas » et la « pluralitatis indigentia », que convergent toutes ces lignes de perspective dessinées par les textes bibliques et patristiques, les concepts de divers genres, la méditation des images, tous ces moyens différents de la méthode que nous avons déjà considérés. De même, des harmonies analogues se laissent discerner dans le statut du Fils, « naturaliter deus magnus, specialiter solus agnus », Dieu et homme, et dont le corps est triple et un (corps charnel, corps eucharistique, corps ecclésial). Godescalc n'a évidemment pas inventé tous ces thèmes christologiques, mais il se complaît manifestement à en déployer la richesse, comme à rappeler inlassablement que Dieu est tin et trine. Ensuite, la médiation logico-grammaticale que nous avons déjà considérée, et qui vient confirmer une thèse théologique classique, lui permet d'identifier ce Dieu existant, en trois personnes également parfaites, à son essence — le « Deus naturaliter unus, personaliter trinus » à la « deitas naturaliter una, personaliter trina » ; Godescalc, nous le savons, s'abstient de toute spéculation métaphysique sur l'identité (qu'il connaît) de l' « est » et de l' « esse » en Dieu, niais il la retrouve et la développe grâce à sa tendance profonde à établir des symétries et des équivalences. On observera que ce dernier parallélisme (« deus unus et trinus », « deitas una et trina ») est tout autant grammatical que théologique : il implique donc une philosophie du rapport entre le langage et le réel ; derrière la méthode de Godescalc, et dans sa façon même de concevoir les choses et les problèmes, on discerne une métaphysique implicite qu'il nous faudra élucider. Mais il faut auparavant terminer la revue de ses procédés de preuve en examinant celui qui peut nous paraître à présent le plus original et le plus déroutant : l'argument grammatical. Cet argument suppose lui aussi cette philosophie du langage à laquelle nous venons de faire allusion ; mais il faut d'abord le considérer en lui-même, abstraction faite des postulats qu'il implique, au niveau de son simple exercice.

nnnliiglis el des sclièmcs ft lu reflexion ineoiogique. ne i organisalion générale du inonde, passons à l'action divine : nous y trouvons lc· lhèiiu' de ln « gemina pracdesl inal io », que nous nous contcnteiniiH di liippi lt i, 11 iiviiil pus 11| piim κlψ-l il· l'èlUllh'l Hpéi'|nl|'i||enl

L'argumentation : la grammaire.

Ce genre d'argument consiste à passer des propriétés du langage à celles des choses. Le langage (ici la langue latine) étant fait de mots qui ont chacun une certaine forme et qui sont susceptibles de diverses modifications, on suppose que l'analyse de ces formes et de ces modifications peut éclairer la nature des choses que les mots désignent, si nous ne la connaissons pas, et, si nous la connaissons, garantir cette connaissance. On peut d'abord penser que chaque mot reflète, par sa construction même, la chose qu'il désigne, d'où le rôle que joue l'examen de l'étymologie. « ...dum videris unde ortum est nomen, citius vim ejus intellegis. Omnis rei inspectio, etymologia cognita, planior est », écrit Isidore[1] : c'est ainsi que Godescalc s'appuie sur ce qu'il pense être l'étymologie de tel ou tel mot pour étudier l'objet que ce mot désigne (persona : per se una ; verbum : vere bonum ; cf. *supra,* p. 39, 130 ; p. 26, n. 5). En outre, il faut savoir distinguer entre les sens de deux mots voisins, si l'on ne veut pas, en prenant l'un pour l'autre, soutenir des erreurs : Godescalc signale donc (cf. *supra,* p. 91) la différence de sens, déjà notée par saint Augustin, entre « trinus » et « triplex »[2] ; et la comparaison d'expressions construites dans le respect de la propriété des termes permet de mieux saisir certaines différences dans les choses : ainsi de la mise en parallèle de « humanitas triplex » avec « deitas trina » résulte une compréhension meilleure de la distance entre l'homme et Dieu, donc une connaissance de Dieu plus précise. Donc, l'étymologie, et un savoir exact du vrai sens des mots, permettent à la fois de comprendre et d'argumenter. Mais cette analyse des significations ne se borne pas au vocabulaire latin : une particularité de la langue hébraïque fournit, à une spéculation relative à des formules latines, une base que Godescalc juge suffisamment sûre ; il va même, dépassant ce qu'écrit saint Jérôme (ou ce qu'il croit que saint Jérôme a écrit), développer ses remarques, et les vérifier par des textes bibliques tirés, évidemment, de la *Vulgate,* et par une sorte de contre-épreuve également fournie par des textes latins ; sur ce dernier point il y a, il est vrai, quelque inconséquence dans les écrits de Godescalc (cf. *supra,* p. 88-93 ; 95 ; 98-100 ; 110) : mais le plus remarquable, c'est qu'il juge légitime le passage d'une langue à une autre (et même d'un système linguistique à un autre, dans ce cas particulier) ; cela suppose une identité profonde de tous les langages, fondée sur leur commune relation à une réalité unique : postulat de « grammaire spéculative », commun

1. *Etymologiae,* éd. Lindsay, Oxford, 1911, I, 29 ; cité par E. Gilson, *op. cit.,* p. 165.
2. *De Trinitate,* VI, 7, 9.

à toutes les philosophies qui admettent un « parallélisme logico-grammatical ».

Sauf exception, un mot quelconque est susceptible d'affecter des formes diverses, selon certaines variations dans les rapports que l'objet qu'il désigne soutient avec d'autres objets. D'abord, le mot varie en nombre : or, la considération du nombre est très importante pour qui parle d'un Dieu un quant à la nature, trois quant aux personnes. Ce Dieu nous a lui-même enseigné la façon dont les nombres grammaticaux doivent être employés à son propos, quand il a dit : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram » ; Godescalc reprend l'analyse classique qui, de ce texte, conclut à l'unité de la nature et à la pluralité des personnes, par une simple inspection grammaticale. L'hérésie consiste, inversement, à mettre un pluriel là où il faudrait un singulier, ou le contraire, car on pose ainsi de faux rapports, que la réalité, telle que l'expriment l'Ecriture, les Pères et les Conciles, ne vérifie pas (cf. *supra,* p. 47-51). La prière elle-même doit, par sa formulation, exprimer la nature du Dieu à qui elle est adressée ; elle peut et doit user de toutes les possibilités de la langue pour être théologiquement correcte : d'où la formule « tibi deo gratias » adressée à une seule personne, et la formule « vobis deo gratias » adressée aux deux autres (cf. *supra,* p. 50, p. 118). En outre, pour comprendre le vrai sens d'une phrase, il est bon d'examiner le nombre du sujet et celui du verbe ; ainsi le même mot « gentilitas » peut être mis soit pour « gentilis », soit pour « gentiles » ; si le verbe dont il est sujet est au pluriel (par « scema dianoeas ») le second sens sera le bon ; sinon, le premier (cf. *supra,* p. 109-110).

Un nom ou un pronom peut varier en cas et en genre : l'exégète doit savoir analyser correctement ce deuxième genre de variation grammaticale, s'il veut bien interpréter l'Ecriture et ne pas tomber dans l'hérésie ; ainsi la phrase de saint Paul *(Romains,* VI, 10) : « quod autem vivit vivit Deo » permet de réfuter Eutychès (cf. *supra,* p. 139). De même on pourra exprimer, par un usage judicieux de la déclinaison latine, la vérité de certains rapports théologiques (cf. *supra,* p. 117, p. 156). — Il se peut que les règles normales de variations ne soient pas vérifiées dans le cas de certains mots : de telles exceptions sont significatives ; c'est ainsi que l'absence de pluriel des mots « lux » et « pax », qui sont des noms divins, témoigne que Dieu est unique (cf. *supra,* p. 71-73) : comment un substantif qui n'admet pas de pluriel pourrait-il désigner un être qui ne serait pas essentiellement unique ?

Enfin, il faut veiller à l'emploi correct des prépositions, car de tels mots traduisent des rapports bien déterminés entre les substantifs qu'ils relient ; ninsi In différence des rôles respectifs de l'Esprit Saint ^1 de liluilu «luit I hi> >niiidli)ii du I Ile |nu nuuquAi pin Γ» iiiplid de

deux prépositions différentes (cf. *supra,* p. 149-151, en tenant compte de la remarque restrictive de la page 150). On sait que Godescalc a écrit un traité *De In praepositione* (p. 359-374) ; il s'y attache à déterminer précisément les sens divers que peut prendre ce mot dans les textes sacrés, pour lesquels Donat ne suffit pas (p. 360, 10-11) : cette étude a donc un intérêt exégétique et théologique aussi bien que grammatical. Nous retrouvons ici assez aisément l'esprit de la première méthode de preuve que nous ayons examinée : la preuve par l'Ecriture. Une théologie fondée sur des textes suppose une compréhension juste de ces textes, c'est-à-dire une science grammaticale suffisante. En ce sens, la méthode de Godescalc ne se distingue en rien de celle de n'importe quel théologien à l'intérieur de n'importe quelle religion révélée. Ce qui lui est plus particulier, et qui dépend en partie de l'esprit de son temps, c'est la pratique de ces raffinements exégétiques que nous venons de constater : ici encore, apparaît à l'horizon de notre recherche cette philosophie du langage qui sous-tend la méthode de Godescalc, que nous avons déjà entrevue, et qu'il nous faudra bientôt examiner en détail.

La philosophie implicite.

Après les règles de l'argumentation, nous passons donc aux idées fondamentales que suppose la théologie trinitaire de Godescalc. Avant d'en commencer l'examen, nous devons nous interroger sur sa nature, son sens, la façon dont il doit se dérouler ; sur sa légitimité aussi. Il s'agit en somme de pratiquer une série d'inférences vers la métaphysique. Cet exercice n'aurait pas d'objet si Godescalc nous avait livré par ailleurs un système philosophique complet. Mais, nous le savons, ce n'est pas le cas. Godescalc traite de questions très particulières selon que l'occasion s'en présente, et n'a pas le temps, ni peut-être le goût, ni sans doute les moyens, de consacrer des études spéciales à la philosophie (non plus qu'à la théorie de la preuve). Nous aurons donc à exposer brièvement ce qui dans sa pensée reste à l'état implicite, mais qui n'en est pas moins important, puisque chez chacun toute pensée formulée est référée à des postulats le plus souvent informulés — car on les considère comme allant de soi — et souvent même mal connus de celui qui en développe spontanément les conséquences : c'est cette couche fondamentale, non critiquée, extérieure et logiquement antérieure aux jugements et raisonnements volontairement organisés, qui donne leur sens en fin de compte aux élaborations conceptuelles au delà de ce qu'on y trouve à une simple lecture. On voit donc le double but de la recherche que nous allons entreprendre : d'abord, mettre dans une perspective plus
[illegible]

et par là même — second résultat — décrire les linéaments principaux de sa philosophie. Ajoutons que cela pourrait servir à une connaissance plus précise des possibilités théoriques qu'offrait à un esprit suffisamment fort la culture carolingienne.

Certes, l'élément implicite dont nous venons d'indiquer sommairement la présence constante et nécessaire à l'horizon de toute théorie est d'autant plus vaste que l'auteur étudié est moins avancé dans la philosophie, c'est-à-dire dans la mise en question de soi-même et de sa pensée (axiomatique et problématique, liées d'ailleurs l'une à l'autre) : pour élaborer une réflexion critique, ou, moins radicalement, un discours de la méthode, il faut avoir passé par bien des questions, avoir assimilé et dépassé beaucoup de scepticisme. Au ixe siècle, évidemment, on n'en est pas là, la philosophie qui commence à peine à se reconstituer n'a pas encore traversé les diverses crises historiques qui à plusieurs reprises l'ont contrainte à réexaminer ses principes. Il en résulte aussitôt que, d'une part, on ne trouvera chez Godescalc nul retour sur les conditions et les problèmes de la vérité, et que d'autre part il ne se posera même pas les questions métaphysiques intérieures à son propre dogmatisme[1], trop fortes encore pour un esprit philosophiquement peu exercé. Cela limitera donc considérablement le champ de notre enquête[2] : mais cette enquête, mieux

---

1. Il ne faut pourtant pas négliger ce que dit Godescalc de la « verisimilitudo » : il y a là le germe d'une théorie de l'erreur, c'est-à-dire au fond d'une théorie de la méthode. Il en parle dans deux textes ; l'un, p. 138, 25 sqq. : « Est vitium nimis noxium quod vocatur verisimilitudo quo frequentissime falsitas non modo a tardiusculis verum etiam peritissimis quin acutissimis a viris asseveratur omnino pro vero... » ; l'autre, p. 375, 16 sqq. : « Est opertum vitium nimis utique nisi deo donante caveatur nocivum quae vocatur verisimilitudo... » ; dans ce même passage, Godescalc donne l'exemple de la rame qui semble brisée et des doigts qui semblent raccourcis quand ils sont plongés dans l'eau. Il ajoute que cette erreur est à craindre « non solum in humana litteratura verum et in divina quoque scriptura » (p. 375, 28-29) : elle sévit donc sur le plan de la perception, sur celui de la science et sur celui de la science sacrée. Cette généralité est intéressante, car une théorie complète aurait pu s'y accrocher. — Ailleurs (p. 142, 7-11) Godescalc rappelle, en citant saint Augustin (*De Trinitate*, I, *Prooemium*), deux vices de l'esprit : la « praesumptio » (« priusquam veritas pateat ») et la « praesumptae defensio falsitatis ». Malheureusement, il ne décrit ni le mécanisme de l'erreur, ni les moyens de s'en garder : ici encore, nous n'avons qu'une amorce.

2. Il n'y a nulle contradiction à poser d'un côté l'importance de l'élément implicite, et à affirmer de l'autre la brièveté de son examen. D'un point de vue absolu, évidemment, il doit être d'autant plus long de l'exposer qu'il est plus ample. Mais du point de vue de l'enquête historique, il est certain que plus l'implicite est important en comparaison de la pensée explicite, plus l'examen doit en être court, si on veut ne pas trop excéder ce qui aurait un sens pour l'auteur lui-même. L'Implicite a plusieurs couches, et plus elles sont nombreuses, moins on peut y descendre profondément — à moins d'éliminer l'histoire, et de considérer les choses sous un aspect d'éternité qui n'a que peu de rapports avec une étude concrète des doctrines.

que tous préliminaires, mettra en évidence d'elle-même la nature et les limites de son objet.

Sur le plan donc de la métaphysique, nous pourrons tenter de déterminer quelques aspects importants de la pensée non-développée de Godescalc. Certes, il y aura lieu de prendre les précautions nécessaires, dont nous venons dans la note précédente de fixer les conditions très générales, et dont nous nous sommes déjà inquiétés[1]. Toujours est-il que ce mode de recherche en profondeur est possible, dans les limites d’une interprétation positive et prudente (positive parce que prudente), et nécessaire même pour une meilleure compréhension de la théologie trinitaire de Godescalc[2]. Nous pouvons de ce point de vue examiner trois (ou quatre) thèmes qui sous-tendent les développements que nous avons examinés, et qui tous nous reportent à la métaphysique.

Un aspect nominaliste.

Le rapport entre les personnes et la nature divines nous retiendra d’abord ; outre son intérêt évidemment primordial dans une théologie de la Trinité, nous verrons que la conception que nous en offre Godescalc pose des problèmes philosophiques assez curieux. On sait que Godescalc a tendance à attribuer aux personnes une priorité ontologique par rapport à la nature ; c’est ce que lui reproche Hincmar, et nous avons vu que ce reproche n’était pas sans fondement. La nature est présentée comme une substance commune, générique (« generalis ») ; les noms personnels, comme des noms substantiels, et non relatifs (ce qui est fort peu augustinien). C’est pour fonder d’une façon décisive la distinction réelle des personnes que Godescalc maintient, contre tout assaut, sa formule de la « deitas trina » ; si la déité est seulement une, pense-t-il, il faut admettre que les personnes n’ont pas d’existence originale : c’est alors l’hérésie sabellienne, et il considère que Hincmar n’est en fait qu’un sabellien. A quoi Hincmar répond qu’une nature ne pouvant sans contradiction être à la fois une et trine, et la nature de Dieu étant évidemment une, on ne peut sans tomber dans l’arianisme accepter d’accoler à « deitas » l’adjectif « trina »[3]. Godescalc tient ferme sa distinction : « naturaliter una, personaliter trina », et sans doute ce second adverbe a-t-il un sens très riche ; la « persona » est, l’étymologie nous l’en-

1. Cf. *supra,* p. 34, 71, etc.

2. Car il est bien entendu que c’est à elle seule que nous nous référons, comine c’est d’elle seule que nous nous sommes occupés tout nu cours do cette étude : il n’est pas question que cette conclusion dépasse les prémisses précédemment élucidées.

3. · Hoc nomen feminini generis adjectivum ne mobile, quod hic est Impositum Trina... » (Hincmar, /)e *una rl non trina deitate ;* /*. L., CXXV, M2 B).

seigne, « per se una » ; chaque personne divine a d'autre part sa propre déité (« suam propriam deitatem »). C'est donc, semble-t-il bien, l'opposition d'une communauté à une existence concrète que reflète l'opposition du « naturaliter una » au « personaliter trina » ; la nature une se situerait au point de rencontre et de mystérieuse union de trois existences à la fois différentes et identiques ; mais dans une déité qui serait seulement une, et non trine, il n'y aurait point place, pour ainsi dire, pour trois personnes distinctes, dont chacune a sa propre déité. Dans l'hypothèse d'une influence du *De Trinitate* de Boèce sur la pensée de Godescalc, l'attribution à chaque personne d'une déité propre entraînerait la position de trois essences divines. Quoi qu'il en soit, l'unité semble seconde par rapport à la trinité, la déité est ontologiquement moins dense que chaque personne, et l'on y voit mal cette simplicité absolue que Hincmar voulait surtout maintenir ; les termes dont se sert Godescalc pour la préciser sont significatifs : il parle d'absence de différence (p. 270, 28), d'égalité (p. 299, 24 ; cf. p. 311, 20-22 : « ...nec... diversitas vel inaequalitas vel... dissimilitudo ») ; il est remarquable qu'en refusant de considérer les noms personnels comme des noms relatifs, il décrive l'unité divine à l'aide de termes qui désignent, en somme, des relations. On peut donc légitimement penser que si, pour lui, la nature divine est bien indivisible, c'est parce qu'une nature en général ne peut être divisée, étant abstraite — pas plus que l'inégalité ne peut se glisser dans l'égalité, ni la différence dans la non-différence. Tout cela semble annoncer la conception nominaliste de la Trinité : la réalité étant du côté des personnes, la nature divine partagerait le sort des termes universels. Godescalc serait-il donc un précurseur de Roscelin[1] ?

Essence et perfection.

Mais revenons à l'argument logico-grammatical qui nous fait passer de la formule admise : « Deus unus et trinus » à la formule discutée : « deitas una et trina » ; les perspectives se renversent. Nous savons en effet que l'on passe de « Deus » à « deitas » comme de « perfectus homo » à « humanitas » ; la qualité à son degré exemplaire est exprimée par un substantif abstrait au singulier : elle se confond avec son essence ; si cela est valable pour l'homme, ce doit l'être encore plus pour Dieu. On affirme donc par là qu'un existant et une essence peuvent être désignés par un seul et même nom, dès lors que cet

1. Contre les Sabelliens, Roscelin défend précisément la formule " substantia lilim ri hlples ‹ (‹ f I' l . CI XXVIII, Slid) l rl «llllt AlKt'Imx l'n‹t iimi ‹ln Irl UitUlii* II·» ftilr- I llllluHi fl th lilriitlUlilulif luhl, Illi I I , I I.VIll,

existant est, en un certain ordre, « parfait » ; pour exprimer les degrés imparfaits d'une qualité, on utilise l'adjectif. Nous sommes donc maintenant dans un horizon platonicien : tout se passe comme si Godescalc transposait en son langage la doctrine de la participation, de ses degrés, et de la réalité de l'idée ; et ce Dieu, si parfait que chacune des trois personnes n'est, dans sa perfection, en rien inférieure à la Trinité entière, occupe, par rapport aux hommes parfaits d'une perfection spécialisée, pour ainsi dire, et dont chacun est inférieur à plusieurs autres ensemble (p. 82, 16-29), la même place que l'idée du Bien, soleil du monde des Formes, à l'égard des autres Idées qui; tirent d'elle leur existence et leur valeur. — Donc, la théologie trinitaire de Godescalc semble d'esprit nominaliste à propos d'une question fondamentale (rapport de la déité aux personnes), mais l'argument philosophique qui prétend en fonder la formule capitale (« deitas una et trina ») est d'esprit platonicien, ou tout au moins platonisant[1]. Cette situation n'est peut-être paradoxale qu'en apparence ; dire que la personne se confond avec sa nature (p. 100), cela peut avoir deux sens, si cette personne est absolument parfaite (personne divine) : un sens nominaliste — l'essence n'est que l'individu (la personne) ; un sens platonisant — la perfection, c'est l'essence même, suprêmement existante. Ce premier essai pour inférer, à partir des thèses explicites de Godescalc, des postulats métaphysiques informulés, n'en est pas moins déroutant. Il n'y a pas lieu de s'en étonner, sachant où en était la philosophie à l'époque carolingienne ; mais il y a lieu de le remarquer, pour préciser ce savoir.

Les paradigmes.

Si nous passons de l'étude de la nature divine à celle des rapports entre le monde et Dieu, nous trouvons un autre thème important : l'usage des paradigmes, plusieurs fois signalé, implique une conception exemplariste selon laquelle on peut mettre en parallèle des structures surnaturelles et des structures naturelles. A la suite de saint Augustin, Godescalc médite sur les « vestigia Trinitatis » qui lui offrent le monde sensible (soleil, éclat, chaleur), le monde de l'esprit

1. Remarquons pourtant que ce « platonisme » de Godescalc est assez particulier : chez Platon, l'essence est existante ; chez Godescalc, l'existant parfait est assimilé à l'essence. L'égalité est la même, si l'on veut, mais les termes en sont intervertis. De même, pour Godescalc Dieu est déité parce que parfait ; la preuve dite ontologique offre une perspective inverse : la perfection de l'essence divine ne permet pas d'en supposer la non-existence. — Il n'est pas interdit de voir dans cet aspect de la pensée de Godescalc une trace des thèmes développés par Boèce dans son *De Trinitate,* bien qu'il n'y ait pas de preuve décisive que Godexenlr ntt ininiil dite. li'iiii'til ›‹ tesln (Il ii'êlall pinnlaiil |f«‹ iKimme 6 lenli
»Kl»l* une de MIM limiHiOi l 4. e. «· H-

(puissances de l'âme), le monde même de la charité (union du Christ et de l'Eglise) ; ainsi, à tous ses étages, le domaine entier où se déploie l'action divine reflète-t-il certains aspects de la nature divine. Il y a donc dans l'être une unité profonde, grâce à laquelle la connaissance d'un plan de la réalité permet de passer à celle d'un autre plan : c'est une inférence analogique dont Godescalc n'explicite ni la méthode, ni le fondement métaphysique, mais qui suppose encore un certain platonisme. Pour passer, par exemple, du plan humain au plan divin par voie d'analogie, il faut bien postuler la ressemblance de l'homme à Dieu, quelque similitude de structure[1] qui rende possible ce qu'en langage platonicien on nommerait une ascension dialectique. C'est donc bien ici encore le platonisme qui semble nourrir la méthode théologique de Godescalc — un platonisme évidemment transmis par saint Augustin, un exemplarisme pour qui sont rassemblés en un seul Dieu créateur le modèle idéal et le démiurge du *Timée*. Or, cette thèse fondamentale, selon laquelle une analogie profonde lie les uns aux autres les divers degrés du réel se retrouve enfin dans la théorie du langage — dernier objet de notre recherche.

Le *langage*.

Il y a nécessairement d'étroits rapports entre la méthode de Godescalc et la philosophie du langage qui se dégage de ses écrits : il nous faut l'expliciter, et en découvrir les racines, si nous voulons notamment comprendre l'usage, pour nous étrange, qu'il fait de la grammaire dans la conduite de son argumentation. A l'examen, cette doctrine s'avère assez complexe : il vaut mieux, pour être clair, l'exposer synthétiquement. — Dieu crée le monde par son verbe (« bono verbo per quod faciebat omnia », p. 306, 18) ; Dieu parle aux hommes dans l'Ecriture (cf. *supra,* p. 158-160), et c'est précisément pour cette raison qu'il ne faut pas préférer les règles que formule Donat à celles qu'appliquent les écrivains sacrés. Voilà donc deux oeuvres du même divin auteur : le monde, l'ensemble des choses ; et une série de textes, c'est-à-dire un ensemble de mots. Ces mots sont des mots humains, certes, mais aussi bien le langage humain est-il né sous les yeux de Dieu, dans l'innocence de l'Eden : Godescalc connaissait évidemment le chapitre II de la *Genèse* (il en cite même — à des fins grammaticales — le verset 23 où Adam donne son nom à la femme). Par son origine et par l'usage que l'Esprit Saint en a fait, le langage est donc pénétré d'une influence divine, et porteur de vérité : c'est, en lui-même, une quasi-révélation (cf. *supra,* p. 72-73), rendue encore plus vénérable par la révélation proprement dite qu'il

1. Cf. p. 306, 16-307, 1.

véhicule. Sa valeur est, en somme, soustraite au temps, au changement, et au trouble qu'ils apportent : si forte est chez Godescalc cette conviction, qu'il en arrive parfois à oublier qu'un mot peut être pris en des sens différents à différents endroits de l'Ecriture (cf. *supra,* p. 154). Le langage est donc une sorte de doublet de la création[1], elle-même fruit du Verbe divin ; ce système de signes, presque aussi ancien que les choses réelles qu'il reflète a autant de consistance qu'elles (et les choses ne peuvent-elles pas être elles-mêmes des signes, selon l'enseignement de saint Augustin ? ainsi„ la création et le langage sont très profondément liés). « Nomina, natura » : les premiers ne sont pas seulement un écho lointain de la seconde, le résultat toujours discutable et révocable d'une institution arbitraire ; ils sont dans la nature en même temps qu'ils la désignent, et le mot « nomen » peut être employé pour indiquer les- attributs de Dieu : « nomina quae habet in sua natura » (p. 100, 16-17).

Mais dans cette adéquation du langage à la chose, et au cœur même de l'édifice de la parole, l'irrégularité peut se glisser, tout comme le mal est entré dans la création. On peut parler à tort, par erreur ou par mensonge ; on peut même nommer improprement les choses divines, c'est le cas des hérétiques (cf. *supra,* p. 50-51) ; ainsi est troublée la pureté du reflet des êtres dans les mots. Dans le langage lui-même, les règles grammaticales peuvent être négligées : un grammairien — Godescalc par exemple — peut relever des fautes jusque dans un texte liturgique (cf. les *Adversaria in librum responsalem).* Chose plus remarquable encore, l'expression peut prendre des formes différentes suivant qu'on veut respecter strictement les lois grammaticales (« scema lexcos ») ou traduire plus exactement la nature et les rapports des choses (« scema dianoeas ») ; ce conflit, ou tout au moins cette divergence, entre la grammaire et la rhétorique (cf. p. 390, 1-9) signale quelque désaccord entre le langage et l'univers qu'il est chargé de désigner en le reflétant (en principe) : s'il faut dire « vobis Deo gratias », plutôt que « tibi Deo » ou « vobis Diis », quand on prie la Trinité, c'est que le langage purement grammatical est incapable de traduire exactement le réel ; certes, il s'agit là de la formulation d'un mystère, et l'on pourrait penser que cette incapacité n'a rien qui doive surprendre ; mais il est possible qu'un verbe soit mis au pluriel même si son sujet est au singulier, pourvu que le sujet ait un sens collectif — et à propos de choses humaines : il

1. Il est certain que Godescalc a lu le *De Trinitate* de saint Augustin ; a-t-il' été retenu par le passage où est décrit le rapport du verbe Intérieur à la parole (IX, 7, 12) ? et par celui où est marquée la ressemblance entre le verbe et la chose (XV, 13, 22) ?

y a donc bien au sein du langage du vague, du flottement, de l'irrégularité (cf. *supra,* p. 50-51 ; p. 108-111)[1].

Puisque les mots peuvent porter l'erreur aussi bien que la vérité, on ne pourra ni s'y fier aveuglément, ni s'en défier absolument. Aussi voyons-nous Godescalc occupé constamment de cette ambiguïté du langage ; c'est cette méfiance, cette attention tout au moins, qui expliquent certaines particularités de sa pensée et de sa méthode dans la recherche, dans l'énoncé des thèses, dans l'argumentation. — Ce que veut découvrir Godescalc, c'est une formule. Non par souci littéraire, encore que, nous le savons, l'exact balancement des termes puisse donner à l'esprit une raison supplémentaire d'être satisfait. Il cherche un ensemble de mots qui, par eux-mêmes et par leurs rapports réciproques, représentent fidèlement les choses vers lesquelles ils doivent orienter la pensée ; un énoncé vrai, un peu comme le physicien ne veut écrire que l'équation, la formule, qui exprime véritablement un phénomène ; ce qu'est pour lui l'univers symbolique du calcul, l'univers symbolique de la langue latine l'était pour Godescalc : un réservoir inépuisable de combinaisons de signes, une infinité de liaisons possibles dont quelques-unes seulement correspondent à la réalité des choses. Une prière, un énoncé théologique (cf. *supra,* p. 50, 79 ; p. 75, 87) peuvent être formulés de bien des façons différentes, si l'on n'accepte pour règles du discours que celles de la grammaire ; mais le langage, qui est un reflet du réel, n'est pas absolument fidèle : il peut en donner plusieurs images contradictoires entre elles ; il faut que la réflexion théologique intervienne pour élire un seul d'entre ces possibles, pour qu'entre toutes les propositions dicibles seule soit dite celle qui correspond au réel — à ce réel infiniment vénérable qu'est la nature divine. Si Godescalc et Hincmar s'opposent à propos de la prédestination, c'est parce que l'archevêque estime que la doctrine du moine est lourde de conséquences morales fâcheuses. Mais les deux mots « trina deitas » sont l'occasion d'une nouvelle controverse : pourquoi, sinon parce que les deux adversaires s'accordent pour attribuer une grande importance à la formule qui doit exprimer la structure trinitaire ? Si le langage transposait exactement et nécessairement le réel, une querelle de ce genre serait inconcevable ; s'il était radicalement trompeur, de même ; mais le langage est comme l'homme après la chute, il peut se perdre dans l'erreur ou se sauver dans la vérité. C'est cette « contrariété du langage » qui est au fond

1. Isidore de Séville n'ignore pas, lui non plus, que certains noms n'ont pas été donnés aux choses « secundum naturam », mais « secundum placitum » ; ce caprice humain brouille la science des étymologies *(Rtumologiae,* T, 29 ; P. L., I XXXII, ion II (',)

de la polémique de la « trina deitas », et qui explique les efforts de Godescalc pour trouver des énoncés justes.

Allons plus loin : une proposition fausse qui se glisse dans un traité théologique, ce n'est pas là un accident négligeable, un simple « raté ». L'objet est de trop d'importance pour qu'il en soit ainsi, et le langage nous concerne trop profondément. De l'erreur théologique au blasphème la distance n'est pas grande, et l'un et l'autre sont portés par le langage. « Cur tibi displicuerit deus ita », demande Godescalc à Hincmar, qui nie. que la « deitas » soit « trina » (p. 96, 29). « Certe semetipsum necat quisquis istud negat » (p. 86, 23-24) : l'hérésie est cause de damnation ; mais cette coupable négation empêche celui qui la profère d'être « homo rectus ne dicam perfectus id est ipsa humanitas » (p. 86, 22-23) ; le suicide métaphysique par lequel on se voue à l'enfer est corrélatif d'une sorte de suicide logique par lequel on dépouille la perfection de l'homme, c'est-à-dire l'humanité. Il serait erroné de ne voir dans ces lignes de Godescalc qu'un simple jeu littéraire : il y a pour lui entre la grammaire et l'existence des correspondances précises et réelles, comme en témoigne le texte sur le double témoignage des élus et des damnés (cf. *supra,* p. 99) ; d'après saint Jérôme, le réprouvé peut être dit « vanitas » (selon le Psalmiste : « Omnis homo vivens vanitas »), et l'élu, « humanitas », parce qu'il est « perfectus homo » ; c'est là un argument grammatical à l'appui de la formule « deitas trina », et nous en connaissons le nerf ; mais, écrit Godescalc, « vide innumerabilia milia testimoniorum tam de parte reproborum... quam de parte electorum... » (p. 89, 20-22) : si le témoignage grammatical, pour ainsi dire, est multiplié par le nombre des élus et celui des damnés, c'est que la grammaire n'est pas un simple ensemble de règles abstraites : elle est comme incarnée ; il faut concevoir une existence grammaticale, si étrange que cela puisse nous paraître.

Est-ce là le fruit d'une pensée confuse, ou un aspect d'une conception du monde parfaitement consciente de soi ? Ou encore, et plus vraisemblablement, l'ébauche à jamais imparfaite d'une métaphysique qui n'a pu arriver à terme, faute d'une technique intellectuelle suffisante ? Quoi qu'il en soit, nous sommes loin du nominalisme qui se laissait entrevoir sous la théorie des personnes divines ; d'ailleurs, ce qui dans la théologie trinitaire de Godescalc peut rappeler Roscelin n'a de nominaliste que les conséquences, pour ainsi dire, sans les prémisses ; il serait au reste bien étonnant que Godescalc, si original soit-il, ait pris une telle avance sur l'histoire. Fondamentalement, il est platonicien, nous l'avons vu à plusieurs reprises — si l'on peut dire platonicien un auteur qui n'a rien lu de Platon. Il a lu saint Augustin, et cela suffit. Mais il est grammairien, et il cou
hllflll tille suite dw liltilniilsiiu [illegible]

thèses du *Cratyle,* il voit dans le monde du langage une région du monde réel total : les structures linguistiques sont fondées dans l'être qu'elles signifient, et les rapports et les flexions des mots sont le décalque parfois brouillé des relations ontologiques ; il y a participation du langage à l'être et à ses lois. C'est là sans doute l'aspect le plus central de la pensée de Godescalc : ses procédés d'argumentation en témoignent, par le rôle important qu'y joue la grammaire. Le niveau de la culture à l'époque carolingienne, et la nature de la religion chrétienne, contribuent à la formation d'une telle métaphysique du langage ; lorsque la grammaire est à peu près la seule science profane qu'on connaisse, il est naturel qu'on la fasse intervenir très largement dans le réflexion, et qu'on justifie cette intervention par une philosophie réaliste du langage ; d'autre part, une religion fondée sur des textes révélés exige pour son enseignement et son approfondissement l'usage de la science grammaticale ; par sa doctrine de la révélation et de la création du monde et de l'homme d'un côté, par sa doctrine de la chute et son expérience des hérésies de l'autre, elle force à méditer sur la valeur et sur la fragilité de la parole. Tout cela, d'une façon ou d'une autre, se retrouve chez Godescalc.

Une fois terminé cet examen d'ensemble, nous voyons mieux comment se présente la méthode de Godescalc. A partir des textes sacrés, il cherche à construire des formules théologiques précises ; pour y parvenir, et pour les justifier, il bâtit des raisonnements dont nous avons constaté la variété. Malgré quelque effort pour introduire la logique dans son argumentation, ses raisons sont le plus souvent grammaticales. La métaphysique qui transparaît à travers ses textes et sa méthode est fort peu élaborée ; on s'aperçoit, quand on cherche à la préciser, qu'elle est d'esprit platonicien. Dans tout cela, on retrouve, nuancée par des caractéristiques d'époque, la préoccupation fondamentale de la théologie scolastique : faire servir les raisonnements et les sciences profanes à un approfondissement toujours plus poussé du donné révélé, à une formulation toujours plus exacte et mieux justifiée de la doctrine chrétienne. Godescalc apporte à cette tâche, avec toute la science ou presque que son siècle pouvait fournir, l'ardeur d'une pensée personnelle, et tourmentée ; on peut le considérer comme un bon représentant, dans son originalité même, du premier âge de la méthode théologique médiévale.

BIBLIOGRAPHIE

Agroecius. — Ars *de Orthographia* (éd. H. Keil, *Grammatici latini,* t. VII, Leipzig, 1878-1880).

Alcuin. — *De fide sanctae Trinitatis (P. L.,* t. CI).

Amalaire. — *De ecclesiasticis officiis (P. L.,* t. CV).

Amann, E. — *L'époque carolingienne,* dans *Histoire de l'Eglise,* publiée sous la direction de A. Fliche et V. Martin, t. 6, Paris, 1937.

Ambroise (S.). — *De officiis ministrorum (P. L.,* t. XVI).

— *Enarrationes in psalmos XII* (P. *L.,* t. XIV).

Anselme de Cantorbery (S.). — *Liber de fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi (P. L.,* t. CLVIII).

Ansileubus. — *Glossarium (Glossaria latina* jussu Academiae Britannicae edita, t. I, Paris, 1926).

Arator. — *De Actibus Apostolorum (P. L.,* t. LXVIII).

Augustin (S.). — *Confessiones (P. L.,* t. XXXII ; éd. P. Knoell, *Corpus script, eccl. lat.,* t. XXXIII, Vienne, 1896).

— *De civitate Dei (P. L.,* t. XLI ; éd. E. Hoffmann, *Corpus script, eccl. lat.,* t. XL, Vienne, 1899-1900).

— *De divinatione daemonum (P. L.,* t. XL).

— *De doctrina Christiana (P. L.,* t. XXXIV).

— *De Genesi ad litteram (ibid. ;* éd. I. Zycha, *Corpus script, eccl. lat.,* t. XXVIII, vol. I, Vienne, 1894).

— *De Trinitate (P. L.,* t. XLII).

Augustin (Pseudo-). — *Categoriae X (P. L.,* t. XXXII).

— *De grammatica liber (ibid.).*

— *Principia dialecticae (ibid.).*

— *Regulae* (éd. H. Keil, *Grammatici latini,* t. V, Leipzig, 1867-1868).

Bach, J. — *Dogmengeschichte des Mittelalters,* 2 vol., Vienne, 1873.

Bède le vénérable (S.). — *Liber de Orthographia* (éd. H. Keil, *Grammatici latini,* t. V, Leipzig, 1867).

Bède (Pseudo-). — *In Psalmorum librum exegesis (P. L.,* t. XCIII).

Boêce. — *Liber de persona et duabus naturis Christi (P. L.,* t. LXIV).

— *Philosophiae consolatio (P. L.,* t. LXIII ; éd. G. Weinberger, *Corpus script, eccl. lat.,* t. LXVII, Vienne, 1934).

— *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii (P. L.,* t. LXIV).

— *Utrum Pater et Filius ac Spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur (ibid.).*

Candide de Fulda. — *Opusculum de Passione Domini (P. L.,* t. CVI).
Charisius. — *Institutio grammatica* (éd. H. Keil, *Grammatici latini,* t. I, Leipzig, 1856-1857).
Chatillon, F. — (Compte rendu de) Dom C. Lambot, *Œuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais,* dans *Revue du Moyen Age Latin,* t. V (1949), p. 255-272.
— *Le plus bel éloge de saint Augustin, ibid.,* p. 234-237.
— et Bardy, G. — « *Post apostolos ecclesiarum magister* », *id.,* t. VI (1950), p. 313-316.
Chenu, M.-D. — *Grammaire et théologie aux XIIe et XIIIe siècles,* dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du M. A.,* t. X (1935-1936), p. 5-28.
de Ghellinck, J. — *Dialectique et dogme aux Xe-XIIe siècles,* dans *Beitr. z. Gesch. der Philos. des Mittelalters,* Supplementband, Münster, 1913, p. 79-99.
— *Le mouvement théologique du XIIe siècle,* 2e éd., Bruges, Bruxelles, Paris, 1948.
de Wulf, M. — *Histoire de la philosophie médiévale,* 2 vol., Paris, 1934-1936.
Dhuoda de Septimanie. — *L'Education carolingienne. Le manuel de Dhuoda* (848), publié... par E. Bondurand, Paris, 1887.
Donat. — *Ars minor* (éd. H. Keil, *Grammatici latini,* t. IV, Leipzig, 1862-1864).
— *Ars grammatica (ibid.).*
Dreves, G. — *Analecta hymnica medii aevi,* L. Leipzig, 1907.
Elipand. — *Epistulae (P. L.,* t. XCVI).
Ellies du Pin, L. — *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, 2e* éd., t. VII, Paris, 1696.
Fickermann, N. — *Wiedererkannte Dichtungen Gottschalks,* dans *Revue Bénédictine,* t. XLIV (1932), p. 314-321.
Gilson, E. — *Eglise et Cité de Dieu chez saint Augustin,* dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du M. A.,* t. XX (1953), p. 5-23.
— *La Philosophie au Moyen Age,* 2e éd., Paris, 1944.
— *Les Idées et les Lettres,* Paris, 1932.
— *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu,* Louvain, Paris, 1952.
Godescalc. — *Carmina,* éd. L. Traube, *Mon. Germ. hist., Poet. lat. aevi karol.,* t. III, Berlin, 1896.
— *Confessiones, Fragmenta quae extant, Epistola ad Ratramnum (P. L.,* t. CXXI).
— *Dicta cujusdam sapientis de Corpore et Sanguine Domini adversus Ratbertum (P. L.,* t. CXII ; attribué à Raban Maur et classé parmi ses lettres, col. 1510-1518).
— Cf. Dreves, G. ; Lambot, C. ; Mauguin, G. ; Théodule.
Godet, P. — *Gottschalk,* dans Vacant-Mangenot-Amann, *Dict. de Théol. cath.,* t. VI, 1500-1502.
Gorini, J.M.S. — *Défense de l'Eglise...,* 2 vol., Paris, 1853.
Grégoire le Grand (S.). — *Homiliae in Evangelia (P. L.,* t. LXXVI).
— *Moralia in Job (P. L.,* t. LXXV-LXXVI).
Harnack, A. — *Dogmengeschichte,* 6e éd., Tübingen, 1922.
Haureau, B. — *Histoire de la Philosophie scolastique,* Paris, 1872.
Hefele, C. J. von. — *Histoire des Conciles,* trad. par Dom H. Leclercq, t. IV, Paris, 1911.
Heterius et S. Beatus. — *Ad Elipandum (P. L.,* t. XCVI).
Hincmar de Reims. — De *una et non trina deitate (P. L.,* t. CXXV)

Isidore de Séville. — *Etymologiae {P. L.,* t. LXXXII ; éd. W.N. Lindsay, 2 vol., Oxford, s.d.).

— *Sententiae (P. L.,* t. LXXXIII).

Jean Scot Erigène. — *De divina praedestinatione (P. L.,* t. CXXII).

Jérome (S.). — *Commentarium in Ezechielem (P. L.,* t. XXV).

— *Liber de nominibus hebraicis (P. L.,* t. XXIII).

— *Vita sancti Pauli primi eremitae (ibid.).*

Lambot, C., O.S.B. — *Œuvres théologiques el grammaticales de Godescalc d'Orbais,* Louvain, 1945.

— *Opuscules grammaticaux de Gottschalk,* dans *Revue Bénédictine,* L XLIV (1932), p. 121-124.

Leclercq, J. — *Smaragde et la grammaire chrétienne,* dans *Revue du Moyen Age Latin,* t. IV (1948), p. 15-22.

Loup de Ferrières. — *Collectaneum de tribus questionibus (P. L.,* t. CXIX.)

Magnus Senonensis Archiepiscopus. — *Libellus de mysterio baptismatis (P. L.,* t. Cil).

Manitius, M. — *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittclalters,* t. I, Munich, 1911.

Marius Victorinus. — Ars *grammatica* (éd. H. Keil, *Grammatici latini,* t. VI, Leipzig, 1878).

Marrou, H.I. — *Histoire de l'Education dans Γ Antiquité,* Paris, 1948.

— *Saint Augustin et l'augustinisme,* Paris, 1955.

Mauguin, G. — *Veterum auctorum qui IX. saeculo de praedestinatione et gratia scripserunt opera el fragmenta plurima nunc primum in lucem edita,* Paris, 1650.

— *Vindiciarum praedestinationis et gratiae tomus posterior,* Paris, 1650 (second tome des *Veterum auctorum... opera).*

Morin, G. — *Gottschalk retrouvé,* dans *Revue Bénédictine,* t. XLIII (1931), p. 303-312.

Osternacher, J. — *Quos auctores latinos et bibitorum sacrorum locos Theodulus imitatus esse videatur,* Urfahr prope Lentiam, 1907.

Palmieri, A. — *Filioque,* dans Vacant-Mangenot-Aμλνν, *Did. de Thiol, cath.,* t. V, 2309-2343.

Picavet, F. — *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales,* Paris, 1905.

— *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales,* Paris, 1913.

Placidus. — *Glossae (Glossaria latina* jussu Academiae Britannicae edita, t. IV, Paris, 1930).

Pompée. — *Commentum Artis Donati* (éd. H. Keil, *Grammatici latini,* t. V, Leipzig, 1867-1868).

Priscien. — *De figuris numerorum* (éd. M. Hertz, dans H. Keil, *Grammatici latini,* t. III, Leipzig, 1859).

— *Institutiones grammaticae (id., ibid., t.* II et III, Leipzig, 1855, 1859).

Prosper (Pseuso-). — *De promissionibus et benedictionibus Dei (P. L.,* t. LI).

Prudence. — *Liber cathemerinon (P. L.,* t. LIX ; éd. I. Bergman, *Corpus script, eccl. lat.,* t. LXI, Vienne, 1926).

Quilliet, H. — *Adoptianisme au VIIIe siècle,* dans Vacant-Mangenot-Amann, *Dici, de Théol. cath.,* t. I, 403-413.

Bauan Mλιιιι. *Epistola* V, *ad Notingtun, de praedestinatione (P / ,* I I.HII)

Radbert (Paschase). — *Epistola de corpore et sanguine Domini ad Frudegardum (P. L.,* t. CXX).
— *Expositio in Matthaeum (ibid.).*
— *Liber de corpore et sanguine Domini (ibid.).*
Roscelin. — *Epistola ad Abaelardum (P. L.,* t. CLXXA^III).
Schroers, H. — *Hinkmar, Erzbischof von Reims,* Freiburg i. B., 1884.
Sedulius. — *Carmen paschale (P. L.,* t. XIX ; éd. I. Huemer, *Corpus script, eccl. lat.,* t. X, Vienne, 1885).
Taylor, H.O. — *The mediaeval Mind, 2* vol., Londres, 1911.
Théodule. — Theoduli *eclogam* recensuit et prolegomenis instruxit prof. Dr. Joannes Osternacher, Ripariae prope Lentiam, 1902.
Thomas d'Aquin (S.). — *Prières,* traduites et présentées par M. l'abbé Sertillanges, Paris, s. d..
Thurot, L. — *Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au Moyen Age,* dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale et autres bibliothèques,* t. XXII, 2e partie, Paris, 1868.
Tichonius Afer, — *Liber de septem regulis (P. L.,* t. XVIII).
IJeberweg, F. — *Grundriss der Geschichte der Philosophie ; Die patrislische und scholastische Philosophie,* 11e éd., publiée par B. Geyer, Berlin, 1928.
Van de Vyver, A. — *Les étapes du développement philosophique du Haut Moyen Age,* dans *Revue Belge de Philologie et d'Hisloire,* t. VIII, n° 2 (avril-juin 1929), p. 425-452.
Vansteenberghe, E. — *Mauguin (Gilbert)* dans Vacant-Mangenot-Amann, *Diet, de Théol. Cath.,* t. X, 398.
Wendalbert. — *De creatione mundi (P. L.,* t. CXXI).

TABLE DES NOMS DE PERSONNES

Quand un nom n'est cité que dans les notes d'une page, le numéro de cette page est indiqué en italiques.

TABLE DES MATIÈRES

2-1958 — Imprimerie Ch.-A. BÉDU — St.-Amand (Cher)
Dépôt légal 1er trimestre 1958 : n° d'imprimeur, 1728

Librairie J. Vrin, 6, place de la Sorbonne, Paris V*

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES DE MONTRÉAL

SÉRIE in-8 raisin, volumes brochés

I. ÉTUDES D'HISTOIRE LITTÉRAIRE ET DOCTRINALE DU XIII· SIÈCLE. ' Première série, 200 pages, 4 hors-texte.
M.-D. Chenu. *Maîtres et bacheliers de l'Université de Paris vers* 1240. Description du manuscrit Paris, Bibl. Nat. lat. 15652.
Th. Charland. *Les auteurs d' « Artes praedicandi » au XIII· siècle,*
L. Lachance. *Saint Thomas dans l'histoire de la logique.*
G.-Ed. Demers. *Les divers sens du mol « ratio * au moyen âge. Autour d'un texte de Maître Ferrier de Catalogne* (1275).
J.-M. Parent. *La notion de dogme au XIII· siècle.*
G. Albert, J.-M. Parent, A. Guillemette. *La légende des trois mariages de Sainte-Anne,* Un texte nouveau.
G. et J. de Jocas. *Le livre d'heures de la famille de Jocas.*

II. ÉTUDES D'HISTOIRE LITTÉRAIRE ET DOCTRINALE DU XIII· SIÈCLE, Deuxième série. 210 pages.
E. Longpré. *Gauthier de Bruges.*
R. Martineau. La Summa de divinis officiis *de Guillaume d'Auxerre.*
P. Peohaire. *La notion dionysienne du Bien selon les commentaires de S. Albert le Grand*
F. Drouin. *Le libre arbitre dans l'organisme psychologique selon S. Albert le Grand.*
M. Bergeron. *La structure du concept de personne : histoire de la définition de Boise.*
M.-D. Chenu. *La psychologie de la foi dans la théologie du XIII· siècle.*
L. Taché. *Chorévêques et abbés.*

III. PARÉ (G.), BRUNET (A.), TREMBLAY (P.>. — *La Renaissance du XII· siècle. Les écoles et l'enseignement.* 324 pages.

IV. DESMARAIS (M.-M.). — *Saint Albert le Grand, docteur de la médiation mariale.* 172 pages.

V. RÉGIS (L.-M.). — *L'opinion selon Aristote,* 282 pages.

VI. PEGHAIRE (J.). — « *Intellectus* » *et* < *Ratio* » *selon saint Thomas d'Aquin.* 318 pages*

VII. CHARLAND (Th.-M.). — *Artes Praedicandi.* Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Age. 422 pages, avec reproduction hors-texte.

VIII. PARENT (J.-M.), O. P. — *La doctrine de la création dans l'Ecole de Chartres.* Études et textes. 224 pages.

IX. ETHIER (A.-M.). — *Le « De Trinitate · de Richard de Saint* Victor. 1930, 128 pages

X. PARÉ (G.). — *Le Roman de la rose et la scolastique courtoise,* .1041, ^16 pages.

XI. CHENU (M.-D.), O. P. — *Introduction à l'Etude de saint Thomas d'Aquin.* 1950, 306 pages.

XII. RAYNAUD DE LAGE (G.). — *Alain de Lille, Poète du XII· siècle.* 1951, 192 pages.

XIII. VANIER (P.), 8. J. — *Théologie trinilaire ches saint Thomas d'Aquin. Evolution du concepi d'action notionnelle,* 1953, 156 pages.

XIV. GIGUÈRE (R.-M.), O. P.— *Jean de Sècheville : De Principiis naturae.* Texte avec introduction, note< et tables. 1957, 232 pages.

XV. DEMAN (Th.), O. P. — *Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon saint Augustin,* 1957, 136 pages.

Série in-12 : Conférences Albert le Grand

GILSON (Et.), de l'Académie Française. 1947. *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin.* Relié pleine toile, 56 pages.
VIGNAUX (P.). 1948. *Nominalisme au XV' siècle.* Relié pleine toile, 100 pages.
RÉGIS (L.-M.), O. P. 1949. *L'Odyssée de la Métaphysique.* Broché de 96 pages.
MARROU (H.-L). 1950. *L'Ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin.* Broché de 86 pages.
DEMAN (Th.), O. P. 1951. *Aux origines de la théologie morale.* Broché de 116 pages.
GEIGER (L.-B.) O.P. 1952. *Le Problème del'Amour chez saint Thomas d'Aquin.* Broché de 134 pages.
SALMAN (D.), O. P. 1954. *La Place de la Philosophie dans l'Universitê Idéale.* Broché de 70 pages.
GANDILLAC (M. de), professeur à la Sorbonne. 1955. *Valeur du temps dans la pédagogie*